الدروس

شرح الحلقة الثانية

للشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

من أبحاث

السيد كمال الحيدري

بقلم

الشيخ علاء السالم

الجزء الأول


مؤسسة
الإمام الجواد (ع)
تأسست 1427 هـ
للفكر والثقافة

الدروس /ج ١

شرح الحلقة الثانية للشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

من أبحاث السيد كمال الحيدري

بقلم: الشيخ علاء السالم

تنضيد الحروف	محمد البديري الكاظمي
منشورات	دار فراقد
الطبعة الأولى	١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م
المطبعة	ستاره
الكمية	٣٠٠٠ نسخة
ISBN	٩٧٨ ـ ٩٦٤ ـ ٢٩٠٢ ـ ٢٥ ـ ٥
ISBN الدورة	٩٧٨ ـ ٩٦٤ ـ ٢٩٠٢ ـ ٢٩ ـ ٣

الناشر: دار فراقد للطباعة والنشر

قم - إيران

بسم الله الرحمن الرحيم

وَما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ
مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا
رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

سورة التوبة: ١٢٢

المقدّمة

الحمد لله بكمال حمده على ما أنعم، وله الشكر على ما ألهم، والثناء بما قدّم، الذي لا يحصي نعماءه العادّون، ولا يبلغ شكره المادحون، ولا يحيط بذكر آلائه الذاكرون، وأتمّ الصلاة وأزكى السلام على حبيبه المصطفى وآله الأطيبين الأطهرين، سيّما بقيّة الله في الأرضين روحي وأرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء.. وبعد:

قال تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾[1]، بهذا النداء الإلهي الخالد افتتحت الشريعة الخاتمة مشروعها الإلهي مع الإنسان، خليفة الله تعالى في أرضه حسبما اقتضته حكمة الخالق الكريم، وحامل الأمانة التي أشفقت السماوات والأرض عن حملها وفق ما جاء في الذِّكر الحكيم.. والقراءة رمز للعلم والمعرفة، ومنه يفهم مكانة «العلم» وأهمّيته في نظر الإسلام منذ انطلاقته الأولى وإطلالته على دنيا الإنسان، كيف وهو مقياس إلهيّ في التفاضل بين بني البشر إذا ما اقترن بالتقوى صفيّاً لا تفارقه في كلّ أحواله وشؤونه؛ قال تعالى: ﴿قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[2]، وهو المدار الذي تدور عليه خشية الله عزّ وجلّ إثباتاً

---

(١) العلق: ١.

(٢) الزمر: ٩.

ونفياً كما توحي به الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾[1].

إلّا أنّ العلوم ليست بمرتبة واحدة شرفاً وفضلاً ومكانةً، بل تتفاوت من حيث أهمّية الموضوع المبحوث عنه والنتائج المتوخّاة منها، ومدى تأثيرها على حياة الإنسان وتكامله ورقيّه، وعلى هذا تحتلّ علوم «العقيدة» رتبة الصدارة وتعتلي قمّة الهرم العلمي؛ لتكفّلها البحث عن مسائل الاعتقاد وما يتوقّف عليه نجاة العباد. ويليها «علم الفقه» الذي يحدّد للإنسان موقفه الشرعي في عباداته ومعاملاته بما ينسجم ورؤية الدين ويضمن ـ بعد ضمّه إلى العقيدة والأخلاق ـ تحقيق هدفيّة الخلقة.

أهمّية علم الأصول

وعلى هذا الأساس تبرز الأهمّية القصوى التي يتمتّع بها «علم أصول الفقه» في منظومة الفكر الإسلامي عموماً ومدرسة أهل البيت عليهم السلام خصوصاً؛ ذلك أنّه العلم الذي يزوّد الفقيه بالضوابط العامّة التي يضمن من خلال مراعاتها صحّة استنباطه، ولذا صحَّ التعبير عنه بأنّه: «منطق علم الفقه»، بمعنى أنّ مراعاة قواعده وسلامة تطبيقها يضمن صحّة الحكم المستنبط كما تضمن مراعاة القواعد المنطقيّة صواب التفكير وصحّته.

وفي ضوء ذلك أولت مدرسة أهل البيت عليهم السلام الأهمّية الفائقة لبحوث هذا العلم، وشمّر علماء الإماميّة عن ساعد الجدّ والهمّة في تحقيق مسائله وتنقيح قواعده مستندين على أدلّة نقلية تارةً وعقلية أخرى وسيرة عقلائية ثالثة وبالوجدان رابعة، فكان هذا العلم محوراً يتلاقى فيه النقل مع العقل والوجدان مع البرهان.

---

(١) فاطر: ٢٨.

تطوّر الفكر الأصولي

لم يكن علم الأصول شاذّاً عن قاعدة عامّة وسنّة ثابتة تحكم جميع العلوم ـ بل الإنسان نفسه ـ بلا استثناء، وهي حالة النموّ والتطوّر والنضوج. حيث يبتدئ العلم بمسألة قد تكون عابرة لينتهي بآلاف المسائل والنظريات ويصبح علماً خاصّاً وباباً معرفيّاً محدّداً.

وهناك عوامل عدّة تساهم في رقيّ العلوم وتكاملها، يرتبط بعضها بنفس الإنسان العالم واتّساع مدركاته من جهة، وبالبيئة والأحداث الطارئة والمستجدّة في حياة الإنسان من جهة أخرى.

ولّما كان علم الأصول متكفّلاً لبيان الضوابط العامّة والعناصر المشتركة في عملية الاستنباط الفقهي، فهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعلم الفقه وبالمتغيّرات الحاصلة فيه، وهذا التفاعل المتبادل بين العلمين يمكننا تلمّسه والوقوف عليه عند سبرنا للمراحل التي مرَّ بها علم الأصول من حين نشوئه إلى بلوغه أوج رقيّه وتكامله، فمن جهة نجد أنّ اتّساع حجم المسائل والبحوث الفقهيّة كمّاً وكيفاً يؤثّر في فتح نوافذ جديدة لبحوث أصولية واتّساعها كمّاً وكيفاً أيضاً، والعكس صحيح كذلك، أي أنّنا لا يمكننا إنكار دور علم الأصول في ازدهار البحوث الفقهيّة وتغيير بعض النتائج الفقهيّة سواء على مستوى استنباط أحكام فقهيّة في فروع جديدة لم تكن موجودة سابقاً، أو على مستوى تغيير أحكام بعض المسائل السابقة.

ولا ينبغي وأنا أسجّل ملاحظاتي في تطوّر علم أصول الفقه إلّا أن أقف وقفة إجلال وإكبار وعرفان بجميل العطاء وكبير العناء والدور الأساس الذي اضطلع به علماء المدرسة الإماميّة ـ قديماً وحديثاً ـ في نموّ الفكر الأصولي الشيعي، وإحداث نقلة نوعيّة وعلميّة هائلة لا يمكن إغفالها في

هذا الميدان المعرفي، وخصوصاً في أبحاث تعدّ بكراً في بابها، ويكفي شاهداً لصدق هذا المقال النظر في بحوث الاستصحاب وتفريعاته والعلم الإجمالي وتدقيقاته وغير ذلك من البحوث الكثيرة التي تناولها الأصوليّون بالبحث والتحقيق.

ويحسن بنا ـ ونحن نقدّم لشرح نتاج أصوليّ لعالم إماميّ فذّ شهيد ـ أن نقف ولو سريعاً على تاريخ هذا العلم والعصور التي مرَّ بها بحسب ما وَصَلَنا من عطاء أصوليّ وتراث مكتوب[1]:

١. عصر التأسيس والإبداع

ونعني به العصر الذي وضع فيه علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام الأُسس العامّة لعلم أصول الفقه وتطبيقه في عملية الاستنباط الفقهي، وما تلاه من مرحلةٍ شقّ فيها هذا العلم طريقه إلى الحياة الفقهيّة.

ويعدّ شيخ الطائفة الطوسي رضي الله عنه رائد هذا العصر في كتابه «العدّة في أصول الفقه»، إلّا أنّ هذا لا يعني عدم وجود أساسيّات البحث الأصولي عند مَن سبقه من علمائنا كالشيخ المفيد والسيّد المرتضى وغيرهما.

قال في مقدّمة كتابه الموسوم بـ«العدّة»: «قد سألتم ـ أيّدكم الله ـ إملاءً مختصراً في أصول الفقه يحيط بجميع أبوابه على سبيل الإيجاز والاختصار على ما تقتضيه مذاهبنا وتوجبه أصولنا... ولم يعهد لأحد من أصحابنا في هذا المعنى إلّا ما ذكره شيخنا أبو عبدالله ـ أي المفيد ـ رحمه الله في المختصر الذي له في أصول الفقه ولم يستقصه.. وأنّ سيّدنا الأجلّ المرتضى أدام الله

---

(١) هذا القيد ذكرناه تلافياً لبعض الإشكالات التي قد تُثار على التحديد المذكور، والقول بأنّ تاريخ الفكر الأصولي الشيعي يرجع في جذوره إلى عصور أقدم ممّا ذكر.

علوّه وإن كثر أماليه وما يقرأ عليه شرح ذلك، فلم يصنّف في هذا المعنى شيئاً يرجع إليه»[١].

وهو اعتراف منه بوجود بذور البحث الأصولي عند من سبقه، إلّا أنّه لم يكن في مصنّف منظوم وسجلّ مختوم تنضوي تحته أصول العلم ومسائله كسائر تصانيف علمائنا الأقدمين في الكلام والفقه وغيرهما من شؤون المعرفة.

ثمّ سار على نهجه من تأخّر عنه من علمائنا الأعلام كابن إدريس والمحقّق الحلّي والعلّامة، وقد ألحقناهم بعصر الشيخ رغم تأخّرهم عنه ورغم حدوث بعض التغيير في البحث الأصولي كمّاً وكيفاً إلّا أنّه لا يرتقي إلى جعله عصراً خاصّاً كما هو الحال في العصر الثاني.

٢. عصر التكامل والنضوج

ونعني به العصر الذي بدا فيه تطوّر علم أصول الفقه واضحاً سواء كان على مستوى البحوث والمسائل، أو على مستوى التدليل والبرهنة عليها، وإن اختلف المحقّقون في بداية هذه المرحلة من تاريخ هذا العلم.

ففي حين يعتقد السيّد الشهيد[٢] أنّ بوادر هذا العصر قد ظهرت في أواخر القرن الثاني عشر على يد الوحيد البهبهاني رحمه الله، ثمّ من بعده أقطاب مدرسته الذين واصلوا عمله الرائد حوالى نصف قرن من أمثال السيّد مهدي بحر العلوم (ت ١٢١٢هـ)، والشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت١٢٢٧هـ)، ثمّ من بعدهم بعض تلامذتهم كالشيخ محمّد تقي

(١) العدّة في أصول الفقه: ج١، ص٣ ـ ٤.

(٢) المعالم الجديدة للأصول: ص٨٨ .

الأصفهاني (ت١٢٤٨هـ)، يعتقد البعض الآخر أنّ التطوّر الملحوظ في علم الأصول قد طرأ في عهد هذا الأخير في حاشيته على كتاب «المعالم».

ولم يكن هذا اختلافاً في الحقيقة؛ إذ يمكن القول بأنّ ما أحدثه الشيخ الأصفهاني وما كتبه في حاشيته جاء نتيجة لما أحدثه أساتذته من تطوّر في بحوث هذا العلم، وهم قد تتلمذوا على الوحيد البهبهاني، فبذور التطوّر والنقلة في التفريع والاستدلال كانت في أيّام البهبهاني وإن كان الأصفهاني زادها تنقيحاً في حاشيته على المعالم.

ثمّ بدا علم أصول الفقه أكثر تهذيباً وتفريعاً وعمقاً واستدلالاً في عصر الشيخ الأنصاري (ت١٢٨١هـ) الذي قُدّر له أن يرتفع بعلم الأصول إلى القمّة، ولا يزال فكره ـ في كتابه (فرائد الأصول) ـ هو السائد في حوزاتنا العلمية، بل غالباً ما يُتعامل مع آرائه معاملة الفيصل الذي يميّز الأصوليّين إلى ما قبله وما بعده، ونادراً ما يشار في البحوث الأصوليّة إلى رأي أصوليّ سابق على الشيخ.

وجاء دور تلميذه الآخوند الخراساني (ت ١٣٢٩هـ) لينقّح مباني أستاذه ويترك بصمات واضحة على علم الأصول لا يمكن إنكارها، خصوصاً مع ما امتاز به هذا العالم النحرير من قدرة فائقة على التلخيص والتهذيب، وهو ليس بخاف لمن لاحظ كتابه (كفاية الأصول).

ونودّ أن نشير هنا إلى أنّ ذكرنا لبعض العلماء في العصرين ـ وخصوصاً الثاني منهما ـ لم يكن استقصاءً، بل لمجرّد إبراز بعض الأسماء اللامعة ودورها الكبير، وإلّا فهناك الكثير ممّن ساهم في نضوح علم الأصول وتكامله من علمائنا الذين كان لهم دور متميّز في هذا المجال، وإثبات الشيء لا ينفي ما عداه كما هو معروف.

علم الأصول في عصرنا الحاضر

بعد انتهاء دور صاحب الكفاية ﵀ برز على ساحة البحث الأصولي أعلام ثلاثة ساهموا إلى حدٍّ كبير في تطوّر هذا العلم وبلوغه القمّة في الدقّة والتحقيق، وهم:

١ ـ المحقّق الميرزا حسين النائيني (ت ١٣٥٥هـ).

٢ ـ المحقّق الشيخ محمد حسين الأصفهاني (ت ١٣٦١هـ).

٣ ـ المحقّق الشيخ ضياء الدِّين العراقي (ت ١٣٦١هـ).

فقد أسهمت بحوث هؤلاء الأعلام في تطوّر علم أصول الفقه وتكامله، وتربية أجيال من الأصوليّين والفقهاء حتّى عدّوا ـ بحقّ ـ روّاد البحث الأصولي في أوج عطائه، وقد تلمّذ على أيديهم الكثير من العلماء ومن بينهم بعض المراجع الكبار أمثال السيّد الحكيم والسيّد الخوئي، وخلّفوا لمن بعدهم ثروة علميّة ضخمة يقف طلّاب العلوم الدينيّة أمامها بالإكبار والإجلال.

بين يدي الحلقة الثانية

يعدّ كتاب «دروس في علم الأصول» بحلقاته الثلاث لمؤلّفه الشهيد السعيد آيةالله العظمى السيّد محمّدباقرالصدر ﵁ أحد الكتب المهمّة في علم الأصول في عصرنا الحالي؛ نظراً لما يتمتّع به المؤلِّف والمؤلَّف من ميزات وخصائص.

أمّا الشهيد فأجدني عاجزاً عن التعريف بشخصه وعلمه وخلقه ونبوغه بعد كونه كالشمس في رابعة النهار، ولولا اليد الآثمة لبعث الرذيلة لكنّا شهدنا الكثير من العطاء الذي قد حُرمنا منه ونحن في قمّة الاعتزاز به، ولكنّها مشيئة الله تعالى التي قدّرت لهذه المدرسة الحقّة بأئمّتها ـ سادة الخلق

ـ وعلمائها السائرين على نهجهم أن يقترن مداد العلم فيها بدم الشهادة، ليسطّروا بعلمهم ومواقفهم أروع صور الإنسان الرسالي.

وبالرغم من قصر عمره الشريف ـ وله في هذا سنّة تشابه سنن أجداده الطاهرينعليهم‌السلام ـ إلّا أنّ بصماته بدت واضحة في حقول معرفيّة شتّى كان له دوره الرائد فيها، يظهر ذلك ممّا سطّره يراعه في كتب متعدّدة كـ «فلسفتنا» و «اقتصادنا» و«الأسس المنطقية للاستقراء»، وبحوثه وكتبه المتعدّدة في العقيدة والتفسير والفقه والأصول والأخلاق.

ومن بين تلك الآثار العلمية القيّمة كان كتاب «دروس في علم الأصول»، الذي يضمّ ثلاث حلقات في علم أصول الفقه، كان من بينها الحلقة الثانية التي نحن بصدد التقديم لشرحها.

من ميزات هذا الكتاب ـ الذي يؤمّل له أن يحتلّ مركزاً متقدّماً وريادياً في عالم الحوزات العلميّة رغم جهالة البعض بقيمته ومكانته ـ أنّه عرض علم الأصول:

ـ **وفق أحدث النظريات** التي وصل إليها علم الأصول عبر تاريخه الطويل، من خلال عرض آراء نوابغ العلم في عصر تكامله أمثال الشيخ الأنصاري والخراساني والنائيني والأصفهاني والعراقي، إضافةً إلى ما حقّقه أستاذه السيّد الخوئي، وموافقتهم في بعض الأحيان أو مناقشتهم واختيار رأي جديد في أحيان ليست قليلة، ولهذا أمكن اعتبار السيّد الشهيد قدس‌سره صاحب مدرسة أصوليّة جديدة، أو لا أقلّ من اعتباره علماً ترك بصمات إبداعية في بحوثه وإثاراته الرائعة.

ـ **بعبارة واضحة**. ولا نقصد بالوضوح هنا خروج الكتاب عن كونه درسيّاً وأنّه يفهم من خلال القراءة بلا أستاذ، وإنّما نعني به سلامة العبارة وإيفاءَها بمقصود المصنّف بعد شرحها وبيانها من قِبل الأستاذ، وبهذا يكون

هذا الأثر النفيس قد أبعد نفسه عن كثير من كتب هذا العلم التي اعتاد الطالب عند دراستها على إبهام العبارة وغموضها إلى حدّ الحيرة في بعض الأحيان في كيفيّة تطبيق ما فُهم على ما هو مكتوب في المتن.

ـ **بمنهجيّة وأسلوب منطقيّ**. أمّا المنهجة فقد اتّبع فيها السيّد الشهيد طريقة خاصّة لم تكن سائدة في الكتب الأصوليّة السابقة في كيفيّة تقسيم البحوث الأصوليّة والتقديم والتأخير فيها، أو في إفراد بحوث تحت عناوين خاصّة بها لأهمّيتها، نجد ذلك واضحاً في بحوث الدليل العقلي الذي أفرده بالبحث ضمن عناوين بارزة لم تكن كذلك في كتابي «الرسائل» و «الكفاية» كبحث المقدّمة المفوّتة والشرط المتأخّر اللذين بحثهما صاحب الكفاية في الجزء الأوّل عند حديثه عن الملازمة بين وجوب الشيء ومقدّمته.

وأمّا الأسلوب الذي تمّت به كتابة الحلقات فهو أسلوب منطقيّ، ونعني به أنّ فصول كلّ حلقة من الحلقات الثلاث قد رتّبت بشكل يخدم فيها الفصل السابق ما يليه من فصول، بل كلّ مسألةٍ وبحثٍ البحثَ الذي يليه داخل الفصل الواحد، وقلّما تجد ـ إن لم يكن معدوماً ـ اعتماد المصنّف ﵀ أسلوب الأصول الموضوعيّة في استدلالاته على المسائل الأصوليّة، وما ذلك إلّا لحفظه التسلسل الرياضي والمنطقي في عرض المسائل.

إلى غير ذلك من النكات التي يستشعرها المرء بشكل مباشر ويتذوّق حلاوتها العلمية أثناء دراسته أو تدريسه لهذا السفر الجليل.

وفي خصوص «الحلقة الثانية»، فهي بالإضافة إلى الخصائص العامّة التي تشارك فيها بقيّة الحلقات امتازت:

• بأنّها حلقة متوسّطة بين أُولى الحلقات وثالثها، ففي حين كانت الأُولى تمثّل عرضاً ميسّراً لمباحث علم الأصول كانت الثالثة معمّقة ـ

وخصوصاً في قسمها الثاني ـ وتتيح للطالب الإحاطة والإلمام بأكثر مفاصل العلم في أحدث نظرياته بما يتناسب ودراسة مرحلة السطح، وبين هذه وتلك توسّطت ثاني الحلقات في كونها حلقة استدلالية يمكن لدارسها حضور أبحاث الحلقة الثالثة وتهيئته لهضم المطالب العالية فيها.

• على أنّها لم تغفل عرض أبرز الآراء وأحدث النظريّات لأعلام الفنّ وقبول بعض أو مناقشتها، فيجد الطالب نفسه في بعض المطالب أنّه يدرس رأي صاحب الكفاية وردّه، أو رأي الرسائل ومناقشته، كلّ ذلك بما ينسجم ومستوى الحلقة الثانية.

• ثمّ إنّ المصنّف ﷺ قد اعتمد في بعض الأحيان على مباحث هذه الحلقة واستغنى عن إعادتها في الحلقة الثالثة، كما في الاستدلال بصحيحة زرارة الأولى على قاعدة الاستصحاب، حيث اكتفى في الحلقة الثالثة بعرضها وشرحها بأسطر قليلة منوّهاً إلى تقدّم بحثها في هذه الحلقة، وهو ما يضفي أهمّية واضحة على هذه الحلقة خصوصاً في مثل هذه المباحث.

خصائص الشرح ومنهج العمل

لابدّ من الإشارة أوّلاً إلى أنّ هذا الشرح بأجزائه الأربعة يعتمد في مادّته الأساس على مجموعة من المحاضرات التي ألقاها سماحة الأستاذ السيّد كمال الحيدري، والتي بلغت (١٠٩) محاضرة على مجموعة من طلبة العلوم الدينيّة في مدينة قم المقدّسة في عام (١٤٠٧ هـ)، على مهاجرها وآله آلاف التحيّة والسلام.

إلّا أنّها لّما كانت بحوثاً تدريسيّة ـ والفرق واضح بين المادّة العلميّة المطروحة شرحاً شفهيّاً والمطروحة شرحاً تحريريّاً ـ لم يتسنَّ لها الظهور إلى العلن وتلبّسها بثوبها الجديد إلّا بعد العمل في مرحلتين:

الأولى: تدوينها على الأوراق حرفيّاً، وهي مهمّة شاقّة بطبيعة الحال، وقد تكفّل القيام بها مجموعة من الإخوة الأعزّاء جزاهم الله خير الجزاء.

الثانية: مباشرة العمل في الشرح، وهو يتمثّل بـ :

أوّلاً: تقسيم بحوث الحلقة الثانية إلى مقاطع لوحظ فيها الموضوع المبحوث عنه، وقد اختلفت هذه المقاطع من حيث الكبر والصغر حسب إمكانيّة الفصل وعدمها داخل البحث الواحد.

ثانياً: كتابة الشرح، وقد كانت هذه المحاولة في شرح الحلقة الثانية في الحقيقة إكمالاً لمشروع افتتح العمل به المرحوم الشيخ محمّد جواد الزبيدي ﵀، حيث باشر بكتابة الشرح إلى نهاية بحث «الأمر والنهي» من الدليل اللفظي، والذي يشكّل بمجموعه مادّة الجزء الأوّل من هذا الشرح، وكان في نيّته الاستمرار لولا أن وافته يد المنيّة، وقد نوّهنا لذلك لسببين:

١ ـ عرفاناً منّا بجهده المبذول فيما كتبه، جعله الله تعالى في ميزان حسناته وقرَّ به ناظره.

٢ ـ اختلاف الأسلوب الذي اتّبعناه في كتابتنا عن أسلوبه﵀ من حيث المنهجة والعبارة وطريقة الشرح، ولذا يمكن للقارئ ملاحظة الفرق بين بحوث الجزء الأوّل من هذا الشرح إلى خاتمة بحث «الأمر والنهي» وبين ما يليها من بحوث إلى نهاية الحلقة، وعليه فالبداية الحقيقيّة لكتابتنا كانت من بحث «الاحتراز في القيود». ورغم ما حاولناه من المرور على ما كتبه﵀ وإصلاح بعض النواقص علميّة كانت أو فنّية، ولكن لم تتمكّن تلك المحاولة من إلغاء الفرق بين المنهجين.

وما اضطرّني إلى الإشارة لذلك هو أنّ منهجة العمل التي قمت بها، وما سأذكره من خصائص يتمتّع بها هذا الشرح قد لا تكون منطبقة على

بحوث الجزء الأوّل، ولذا اقتضى التنويه.

ثمّ إنّي قد آثرت أن لا تكون كتابة الشرح تقريراً حرفيّاً للمادّة المطروحة في المحاضرات؛ لوجود الاختلاف الجوهري والفرق الكبير بين المحاضرة والكتاب، وإنّما هو في الحقيقة إعادة صياغة وهيكلة من خلال:

١ ـ إعطاء فهرسة للنقاط المبحوثة داخل المقطع أو البحث الواحد الذي يُراد شرحه في بعض الموارد، وخرجنا عن هذه الطريقة في موارد أخرى؛ تبعاً لتعدّد النقاط المطروحة في البحث الواحد أو عدمه أوّلاً، وتجنّب التكرار في نمطيّة الشرح وكيفيّة تناول عبارة المتن ثانياً.

٢ ـ وضع عناوين ـ رئيسيّة كانت أو فرعيّة ـ خاصّة بالشرح، تلتقي الرئيسيّة منها مع عناوين المتن أحياناً وتخالفها أحياناً أخرى قليلة؛ إمّا لأجل حفظ مجاراة الشرح للمتن أو لمعروفيّة العنوان في البحوث الأصوليّة. وأمّا العناوين الفرعيّة المختصّة بالشرح فقد راعينا فيها كون العنوان معبّراً بوضوح عن المادّة المبحوثة تحته، أو معروفيّته أيضاً.

٣ ـ حرصنا على أن يكون الشرح بعبارة سليمة سهلة بيّنة في توضيح المقصود واستلاله منها، إيماناً منّا بأنّ فائدة الشرح تكمن في ذلك وإلّا لاحتاج هو الآخر إلى شرح وللزم منه نقض الغرض، وقد ضمّنّا الشرح غالباً بعض كلمات المتن الصعبة أو الغامضة لئلّا يصعب على الطالب تطبيق ما فهمه في الشرح على عبارة المتن. وبرغم ذلك لم يكن في نيّتنا تيسير الأمر على الطالب فقط بل كان الأستاذ محطّ اهتمامنا في الشرح أيضاً، يأخذ كلّ منهما ما يحتاجه.

٤ ـ حاولنا في أغلب مفاصل الشرح اتّباع منهج تقسيم البحث وتنقيطه وفصل الإشكال عن الجواب؛ اعتقاداً بأنّها الطريقة المُثلى في توضيح المقصود.

٥ ـ الاستعانة في عرض بعض الآراء والنظريات بشكل دقيق بالرجوع إلى مصادرها الأصليّة، وقصدنا عدم التعرّض إلى جميع الأقوال أو الاعتراضات المطروحة على قول ما تماشياً مع المادّة المطروحة في المتن إلّا في بعض الحالات التي اقتضتها ضرورة البحث.

٦ ـ آثرنا أن تكون الشواهد والأمثلة المذكورة في البحوث وثمرتها فقهيّة في جلّها ليتحسّس الطالب عمق الترابط بين علمي الأصول والفقه وتدريبه على الاستفادة من القواعد الأصوليّة وتطبيقها على مواردها الفقهية، وقد جاءت في بعضها منطقيّة لأجل توضيح المسألة والعنوان المبحوث عنه لا أكثر.

٧ ـ تخريج الآيات الكريمة والروايات الشريفة وأقوال العلماء من مصادرها الرئيسيّة.

٨ ـ تخصيص فقرة تتعلّق بإرجاع الضمائر والإشارة إلى النكات الواردة في المتن بعنوان «أضواء على النصّ»، يختم بها المقطع المبحوث عنه.

ليخرج الشرح بعد كلّ هذا بحلّته الماثلة بين يديك قارئي الكريم، والذي نعتقد أنّنا سلكنا فيه الجادّة الوسطى البعيدة عن الإطناب المملّ أو الاختصار المخلّ.

كلمة شكر وعرفان

في ختام هذا التقديم الموجز لا يفوتني أن أُسجّل شكري وفائق تقديري ودعائي لسماحة الأستاذ السيّد كمال الحيدري على ما أنفقه معي من وقت في مراجعة الأجزاء الأربعة وعلى حثّي ومنحي ثقته في إخراج الشرح بصورته الحالية عبر تزويدي بصلاحيّة تنقيح بحوثه وإعادة صياغتها وهيكلتها، حفظه الله تعالى عَلَماً هادياً وأدام إفاضاته لخدمة الشريعة الحقّة.

كما لا ينبغي لي أن أنسى الجهود الحثيثة التي بذلها الأخ الفاضل سماحة الشيخ طلال الحسن في دفعي وتشجيعي على إنجاز هذا العمل، وإبداء الملاحظات القيّمة والمفيدة، وما قام به من مراجعة دقيقة للمقطع المتعلّق بما كتبه الشيخ الزبيدي، فَلِلَّهِ درُّه وعليه أجرُه.

وهكذا الجهود التي بذلها الأخ عبد الرضا الافتخاري في التدقيق اللغوي والإخراج الفنّي للكتاب.

والله تعالى أسأل أن أكون قد وفّقت في محاولتي هذه وأن ينفع به المؤمنين من طلبة العلوم الدينيّة، فإن يكن كذلك فبمنّه تعالى ولطفه وكرمه، وإلّا فلا أقلّ من كونها مساهمة ـ على قدر صاحبها ـ في خدمة شريعة سيّد المرسلين صلّى الله عليه وآله الميامين المعصومين، وخطوة على طريق وضع هذا الكتاب الجليل ـ أعني حلقات السيّد الشهيد ـ في الموضع الذي تستحقّه.

رحم الله الشهيد برحمته، وأسكنه فسيح جنّته، وجمع بينه وبين أوليائه الطاهرين في مستقرّ رحمته.

وقد كان تحرير هذه المقدّمة في وقت كان العزاء فيه على سيّدة نساء العالمين روحي فداها منصوباً، وسكب دموع الحزن والألم على مظلوميّتها في ذكرى شهادتها عليها السلام مطلوباً ومحبوباً، رزقنا الله تعالى محبّتها وأهل بيتها وشفاعتهم يوم الورود، فإلى روحها الطاهرة أهدي هذا الجهد المتواضع، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على خير خلقه محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

علاء السالم
الجمعة: ١٥ جمادى الأولى ١٤٢٨ هـ
قم المقدّسة.

تقديم

قبل البدء في شرح الحلقة الثانية من حلقات الأصول لأستاذنا الشهيد السعيد السيّد محمّد باقر الصدر ﷺ ارتأينا التعرّض إلى ذكر مسألتين على نحو الاختصار، هما:

المسألة الأولى: ترتّب البحث

إنّ أبحاث الفقه والأصول ـ كما أشار السيد الشهيد ﷺ ـ إنّما تتمّ بعد فرض تمامية مجموعة من المقدّمات والأمور التي تُبحث في علم الكلام عادةً والتي نتوصّل من خلالها إلى ضرورة وجود هذين العلمين والحاجة إلى البحث فيهما. من هذه المقدّمات:

١ ـ أنّ للوجود خالقاً وهو الله سبحانه وتعالى، وأنّ الإنسان مخلوق له.

٢ ـ وهذا الإنسان المخلوق مسؤول أمام خالقه وليس مهملاً ولا متروكاً بلا تكليف.

٣ ـ كما أنّ هذا الإنسان ـ وإن حباه خالقه تبارك وتعالى بالعقل ـ إلا أنّه لا يستطيع أن يدرك أكثر من أصل التكليف وأنّه مسؤول تجاه خالقه، وليس بإمكانه أن يدرك تفاصيل تكاليفه ومسؤولياته، فيحدّد واجبها وحرامها ومباحها، وما ينبغي له فعله، وما لا ينبغي، وهكذا.

ويترتب على تماميّة هذه المقدّمات ـ وهي كذلك ـ القول بضرورة بعثة الأنبياء والرسل وفق قاعدة اللطف الإلهي التي توجب ـ بمقتضى رحمته تعالى ـ بعثهم إلى الخلق لهدايتهم وتحديد التكاليف والأحكام الشرعية لهم.

وهذا البيان كما يثبت به ضرورة وجود النبيّ يثبت ضرورة وجود الامام، وعليه يكون وجود «الحجة» ـ نبيّاً كان أو إماماً ـ تلبية لحاجة إنسانية ملحّة.

روى ثقة الإسلام الكليني في «الكافي» في باب «الاضطرار إلى الحجة» عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن العباس بن عمر الفقيمي، عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال للزنديق الذي سأله «من أين أثبت الأنبياء والرسل؟»؛ قال:

«إنّه لـمّا أثبتنا أنّ لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً متعالياً لم يجز أن يشاهده خلقه ولا يلامسوه؛ فيباشرهم ويباشروه، ويحاجّهم ويحاجّوه، ثبت أنّ له سفراء في خلقه، يعبّرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلّونهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه والمعبّرون عنه جلّ وعزّ، وهم الأنبياء ـ عليهم السلام ـ وصفوته من خلقه حكماء مؤدّبين بالحكمة، مبعوثين بها غير مشاركين للناس ـ على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب ـ في شيء من أحوالهم، مؤيّدين من عند الحكيم العليم بالحكمة، ثمّ ثبت ذلك في كلّ دهر وزمان ممّا أتت به الرسل والأنبياء من الدلائل والبراهين، لكيلا تخلو أرض الله من حجّة يكون معه علم يدلّ على صدق مقالته وجواز عدالته»[1].

(١) الكافي: ج١، ص١٦٨، ح١.

خصائص الدين الإسلامي

وإذا ما انتقلنا إلى الدين الإسلامي الذي بُعث به نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله فإننا نرى أنّه يمتاز بعدّة خصوصيات نذكر منها:

الخصوصية الأولى: الكمال والبقاء. بمعنى أنّ الشريعة الإسلامية هي الشريعة الأكمل إذا ما قيست إلى ما سبقها من الشرائع السماوية، وأنّها باقية إلى قيام الساعة. ولذا ورد عن زرارة أنّه قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحلال والحرام، فقال: «**حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره**»[1].

الخصوصية الثانية: نضوج مخاطبها من حيث القدرة العقلية. فإنّ تطوّر العقل البشري لدى أتباع هذه الرسالة أمر ملحوظ. فهم في الرتبة العليا من حيث نموّ المدركات العقلية وتقبّل المسائل الفكرية من بين من سبقهم من البشر؛ إذ إنّ الرسالات الإلهية تأتي منسجمة مع ما يمتلك مخاطبها من قدرة عقلية واستيعاب ذهنيّ. فكلّما كان البشر أعلى مرتبة وقدرة من الناحية العقلية، كانت الرسالة والشريعة التي تنزل عليهم من الله سبحانه وتعالى أتمّ من تلك النازلة على غيرهم ممّن هم دونهم في المرتبة والقدرة العقلية.

وإذا جمعنا هاتين الخصوصيتين ـ خصوصية الرسالة وخصوصية المرسَل إليهم ـ فلابدّ أن نفترض أنّ النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام من بعده قد أعطوا هذه الشريعة زخماً تستطيع به أن تواكب البشرية إلى قيام الساعة، وإلّا لاستغنى الناس عن هذا الدين في مرحلةٍ ما ولاحتاجوا:

- إمّا إلى نزول شريعة جديدة.
- أو الرجوع إلى عقولهم في بيان تكاليفهم.

(١) الكافي: ج ١، ص٥٨، ح١٩.

وقد عرفت أنّ الشريعة الإسلامية هي الخاتمة، فلا شريعة بعدها، وأنّ العقل عاجز عن إدراك تفاصيل الشريعة التي يحتاجها الإنسان.

ضرورة الاجتهاد

وإذا صرنا إلى الاعتقاد بأنّ النبيﷺ وأهل بيته عليهم السلام قد أعطوا الشريعة الخاتمة زخماً وقدرة بالنحو الذي تستطيع فيه أن تواكب البشرية على مختلف مراحل تطوّرها إلى قيام الساعة، فلابدّ أن نؤمن حينئذ بضرورة «الاجتهاد» الذي نعني به: عملية استنباط الحكم الشرعيّ من مصادره وأدلّته المعتبرة.

وبواسطة عملية الاجتهاد هذه استطاعت الشريعة الإسلامية أن تقدّم إجابات لكثير من المسائل المستحدثة التي تواجه إنسان اليوم، حتّى كُتبت في هذه المسائل أبوابٌ خاصّة في الرسائل العملية وكتبٌ مستقلّة.

بل يمكن الاستدلال على ضرورة الاجتهاد حتّى بالنسبة إلى الأحكام الشرعية غير المستحدثة، لأنّ أحكام الشريعة ليست واضحة في كلّ الوقائع وضوحاً بديهياً للجميع بحيث لا يحتاجون معه إلى البحث العلمي المعمّق، وذلك بسبب عوامل عدّة:

منها: بعدنا عن عصر التشريع.

ومنها: الجعل والوضع والكتمان والتحريف الذي وقع في روايات النبيﷺ وأهل بيته عليهم السلام، إلى غير ذلك من الأسباب.

من هنا تبرز أهمّية البحث العلميّ في دفع الغموض عن الموقف العمليّ تجاه الشريعة في كلّ واقعة، وذلك بإقامة الدليل على تعيينه، وهذا ما نطلق عليه اسم عملية «الاجتهاد» أو عملية استنباط الحكم من أدلّته المعتبرة.

وأمّا المذاهب الإسلامية الأخرى فقد أغلقت باب الاجتهاد، ويعود هذا الإغلاق في بعض أسبابه إلى عدم إحاطتها بحقيقة الدين الإسلامي

وخصوصياته التي منها الخاتمية ومواكبة الحياة كما تقدّم، فإنّ الدين إذا ما أراد أن يواكب البشرية في مسيرتها فلابدّ أن يكون لديه القدرة على أن يعطيها في كلّ مرحلة من مراحل مسيرتها الحلول التي تحتاجها، ولا تتأتّى هذه القدرة للدين إلّا من خلال عملية الاجتهاد، وهذا ما يفسّر لنا ازدياد الدعوات إلى فتح باب الاجتهاد وتكثّرها في الآونة الأخيرة في المذاهب الإسلامية الأخرى.

ولعلّ عدم التفات بعض علماء الشيعة أيضاً إلى معنى الاجتهاد الذي بيّنّاه، أدّى بهم إلى رفض عملية الاجتهاد واعتباره منهيّاً عنه شرعاً، ناظرين في ذلك إلى معناه المتداول في مدرسة الخلفاء التي تعتبره دليلاً من أدلّة الفقيه ومصدراً من مصادره؛ فكما أنّ الفقيه يستند إلى الكتاب والسنّة ويستدلّ بهما على الحكم الشرعيّ، فإنّه يستند في حالات عدم توافر النصّ إلى «اجتهاده الشخصي» ويستدلّ به.

غير أنّ فتح باب الاجتهاد في الشريعة لا يعني أنّ لكلّ أحد الحقّ في الاجتهاد كيفما يشاء، بل تحتاج هذه العملية إلى عناصر لابدّ منها لكي يكون الاجتهاد طبق الموازين الشرعية، ومن هنا وُجد علما «الفقه» و «الأصول» ليكمل أحدهما الآخر من أجل الوصول إلى الحكم الشرعيّ؛ فهما يصبّان في نتيجة وغرض واحد هو بيان الوظيفة الشرعية للإنسان إزاء الوقائع التي تواجهه.

المسألة الثانية: تنويع البحث

إنّ البحوث التي تعرّض لها سيّدنا الشهيد ﷺ في بداية الحلقة الثانية تحت عنوان «التمهيد» ـ الآتي ـ ترتبط بالمبادئ التصوّرية لعلم الأصول ولا تعدّ من مسائله.



التمهيد

- تعريف علم الأصول
- موضوع علم الأصول وفائدته
- الحكم الشرعيّ وتقسيمه
- تنويع البحوث الأصولية
- حجّية القطع وأحكامه

تعريف علم الأصول

يُعرَّفُ علمُ الأصولِ عادةً بأنّه «العلمُ بالقواعدِ المُمَهَّدةِ لاستنباطِ الحكمِ الشرعيِّ».

وتوضيحُ ذلك: أنّ الفقيهَ في استنباطِه مثلاً للحكمِ بوجوبِ ردِّ التحيّةِ مِنْ قَولِه تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحۡسَنَ مِنۡهَآ أَوۡ رُدُّوهَآ﴾ يَستعينُ بظهورِ صيغةِ الأمرِ في الوجوبِ، وحجّيةِ الظهور. فهاتانِ قاعدتانِ ممهّدتانِ لاستنباطِ الحكمِ الشرعيِّ بوجوبِ ردِّ التحيّة.

وقد يُلاحَظُ على التعريف أنّ تقييدَ القاعدةِ بوَصفِ التمهيدِ يعني أنّها تكتسِبُ أُصوليَّتها مِن تمهيدِها وتدوينِها لغرَضِ الاستنباطِ، مع أنّنا نطلبُ مِن التعريف إبداءَ الضابِطَ الموضوعيَّ الذي بموجبِه يُدَوِّنُ علماءُ الأصول في علمِهم هذه المسألةَ دُونَ تلك، ولهذا قد تُحذَفُ كلمةُ «التمهيد» ويقالُ: إنّه العلمُ بالقواعدِ التي تقعُ في طريقِ الاستنباط.

ولكنْ يبقَى هناكَ اعتراضٌ أهَمُّ وهو: أنّه لا يحقِّقُ الضابطَ

المطلوبَ، لأنّ مسائلَ اللغةِ كظهورِ كلمةِ «الصعيدِ» تقعُ في طريق الاستنباطِ أيضاً.

ولهذا كان الأَولى تعريفَ علمِ الأصولِ بأنّه: العلمُ بالعناصرِ المشتركةِ في عمليةِ الاستنباط.

ونقصدُ بالاشتراك صلاحيةَ العنصرِ للدخولِ في استنباطِ حكمِ أيِّ موردٍ مِنَ المواردِ التي يَتصدّى الفقيهُ لاستنباطِ حكمِها، مثل ظهورِ صيغةِ الأمرِ في الوجوبِ، فإنّه قابلٌ لأن يُستَنبَطَ منه وجوبُ الصلاةِ أو وجوبِ الصومِ وهكذا.

وبهذا تخرجُ أمثالُ مسألةِ ظهورِ كلمةِ الصعيدِ عن علمِ الأصول، لأنّها عنصرٌ خاصٌّ لا يَصلُحُ للدخولِ في استنباطِ حكمٍ غيرِ متعلّقٍ بمادّةِ الصعيد.

الشرح

قبل الدخول في بيان تعريف علم الأصول وتوضيحه، نتعرّض إلى بيان المعنى المراد من «التعريف» ولِمَ اعتاد العلماء على إعطاء تعريف للعلم الذي يريدون بحثه قبل الدخول فيه؟

معنى التعريف وفائدته

يمكننا الاستعانة بما درسناه ـ سابقاً ـ في علم المنطق للإجابة عن هذا التساؤل، حيث تبيّن لنا هناك أنّ المراد من التعريف لا يحصل إلّا بتحقّق شروط عديدة، أهمّها:«أن يكون المعرِّف (بالكسر) مساوياً للمعرَّف (بالفتح) في الصدق، أي يجب أن يكون المعرِّف مانعاً جامعاً، وإن شئت قلت مطّرداً منعكساً.

ومعنى مانع أو مطّرد: أنّه لا يشمل إلّا أفراد المعرَّف، فيمنع من دخول أفراد غيره فيه.

ومعنى جامع أو منعكس: أنّه يشمل جميع أفراد المعرَّف لا يشذّ منها فرد واحد»[1].

والمتحصّل أنّ مرادهم من تعريف العلم هو إعطاء هذه الضابطة الأساسية: وهي أن يكون التعريف جامعاً مانعاً لنستعين به في معرفة المسائل الداخلة في ذلك العلم والتي يمكن تدوينها تحت عنوانه، والمسائل الخارجة عنه.

---

(١) المنطق للمظفّر: ص١١٩ ـ ١٢٠.

على سبيل المثال: قد عرِّف علم النحو بأنّه: العلم الذي يُبحث فيه عن الكلمة العربية من حيث الإعراب والبناء. وبهذا نعرف أنّ مسائل من قبيل: مقدار حجم الشمس ونسبتها إلى الأرض وما شابهها من مسائل الكون والطبيعة ليست من مسائل علم النحو قطعاً ولا علاقة لها به ولا يمكن تدوينها تحت عنوانه، بينما تعدّ مسائل الأسماء المرفوعة أو المنصوبة أو المبنيّة وما شابهها، من مسائل هذا العلم الذي تُبحث فيه وتُدَوَّن في كتبه.

تعريف علم الأصول

١. التعريف المشهور؛ المدرسي[1]

بناءً على ما مرّ بيانه من اشتمال كلّ تعريف على ضابطة أساسية، فقد عرِّف علم الأصول بأنّه: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعيّ»[2].

ومن الواضح أنّ الضابطة الأساسية المعطاة في هذا التعريف هي: كون المسألة ممهّدة لاستنباط الحكم الشرعيّ.

وعلى هذا تخرج مسائل علوم الطبيعيات والفلكيات وما شابهها من علم الأصول، ولا تبقى إلّا المسائل التي تمهّد لاستنباط الحكم الشرعيّ.

توضيحه: أنّ الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً بوجوب ردّ التحيّة من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾[3]، فإنّه ـ بعد أن يُسلِّم بأنّ القرآن الكريم مصدر من مصادر الاستنباط، وأنّ باب

(١) وُصف هذا التعريف بـ «المدرسي» في **بحوث في علم الأصول**: ج١، ص٢٠. وهي تقريرات بحوث السيّد الشهيد الصدرؒ، تأليف: السيّد محمود الهاشمي.

(٢) **هداية المسترشدين**: ص١٢ (الطبعة الحجرية).

(٣) النساء: ٨٦.

الاجتهاد مفتوح، وأنّ طريقة الاجتهاد هي هذه الطريقة المتعارفة ـ يستعين بقاعدتين ممهّدتين ليستنبط بتوسّطهما الحكم الشرعيّ المناسب، هما:

القاعدة الأولى: ظهور صيغة الأمر في الوجوب، المستفادة من قوله تعالى ﴿فَحَيُّواْ﴾. وتشكّل هذه القاعدة صغرى الاستدلال، حيث يقال: إنّ صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب.

القاعدة الثانية: حجّية الظهور المستفادة من أنّ ظهور الكلام لدى العرف حجّة يجب اتّباعه ولا تجوز مخالفته. وتشكّل هذه القاعدة كبرى الاستدلال، حيث يقال: وكلّ ظاهر في الوجوب حجّة.

وبعد حذف الحدّ الأوسط المتكرّر في المقدّمتين ـ ونعني به «الظاهر في الوجوب» ـ تكون نتيجة الاستدلال: إنّ هذا الأمر حجّة، فإذا سلّم عليك أحد بالصيغة المخصوصة في محلّها فيجب عليك ردّها.

وهكذا تكون قاعدة «ظهور صيغة الأمر في الوجوب»، وقاعدة «حجّية الظهور» من مسائل علم الأصول؛ لأنّهما قاعدتان مهّدتا لاستنباط حكم شرعيّ.

إشكالات على التعريف المشهور

وقد نوقش هذا التعريف، وأشكل عليه بعدّة إشكالات؛ منها:

أ. إشكال التمهيد

قلنا سابقاً إنّ المراد من التعريف هو إعطاء ضابطة أساسية نستعين بها في معرفة المسائل التي تدخل في العلم ويمكن تدوينها تحت عنوانه، ومن ثمّ فلابدّ لتلك الضابطة أن تكون متقدّمة رتبة على مسائل العلم حتّى يتمّ إدخال المسائل في العلم وإخراجها عنه طبقاً لتلك الضابطة، وهذه قاعدة

عامّة في كلّ العلوم.

لكن الضابطة التي طرحها التعريف هنا في أصولية المسأله هي كونها ممهّدة لاستنباط حكم شرعيّ، ولمعرفة كونها ممهّدة أو غير ممهّدة لابدّ من تدوينها وبحثها من قبل الأصولي، فإن مهّدت فهي أصولية وإلّا فلا، وهذا يعني أنّنا أوّلاً نقوم بتدوين المسألة وبحثها، ثمّ بعد ذلك نثبت أنّها أصولية أو غير أصولية، فصار الضابط متأخّراً رتبة عن تدوين مسائل العلم، والحال أنّه لابدّ أن يكون متقدّماً رتبة عليها كما ذكرنا.

بعبارة أخرى: إنّ المسائل ـ على هذا التعريف ـ لن تكتسب أصوليّتها إلّا بعد أن يثبت تمهيدها وتدوينها، فيكون الضابط الذي نستعين به على كتابة وتدوين مسائل علم الأصول ـ أي ضابط التمهيد ـ قد تأخّر رتبة عن تدوين مسائل هذا العلم وكتابته، وهو ليس بتامّ؛ لأنّ الضابط لابدّ أن يكون متقدّماً على تدوين مسائل العلم لا متأخّراً.

جواب الإشكال

ويمكن أن يُتخلّص من هذا الإشكال:

• إمّا بحذف كلمة «التمهيد» فيعرّف علم الأصول بأنّه: «العلم بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط».

• أو بقراءة كلمة «الممهّدة» بكسر الهاء، أي: بصيغة اسم الفاعل بدلاً من فتحها (صيغة اسم المفعول). وحينئذ يكون معنى التعريف: أنّ علم الأصول هو العلم بالقواعد التي تمهِّد لاستنباط الحكم الشرعيّ، لا التي مُهِّدت ودُوّنت في كتب الأصول من أجل استنباط الحكم منها، ويرتفع بذلك محذور تأخّر ضابط تدوين مسائل هذا العلم عن تدوينها فعلاً.

ب. كون التعريف غير مانع

ذكرنا فيما مرّ أنّ المراد من التعريف هو أن يكون جامعاً مانعاً، وعلى هذا الأساس نقض البعض على التعريف المشهور بأنّه غير مانع؛ لاشتماله على مسائل علوم أخرى، كعلم اللغة وغيرها.

توضيح الإشكال: حينما يريد الفقيه أن يستنبط حكم وجوب التيمّم من قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[1] فإنّه لابدّ أن يستعين باللغة لمعرفة معنى الصعيد، أهو مطلق وجه الأرض ليحكم بوجوب التيمّم بكلّ ما يصدق عليه العنوان وإن لم يكن تراباً، أم هو خصوص التراب ليحكم بوجوب التيمّم بالتراب فقط؟

إنّ استظهار هذا المعنى أو ذاك من كلمة «الصعيد» هو من وظيفة اللغوي في علم اللغة لا الأصولي في علم الأصول، ومع ذلك فإنّها لابدّ أن تعدّ من مسائل علم الأصول وفق التعريف المشهور، لأنّنا قد استعنّا بها في مقام الاستنباط.

ولمّا لم يكن بالإمكان تصحيح التعريف المشهور ليدفع به إشكال النقض هذا ونظائره، فقد عدل السيّد الشهيد ﷺ إلى تعريف آخر لعلم الأصول ليتفادى ورود مثل هذه الإشكالات عليه.

---

(١) النساء: ٤٣.

٢. التعريف المختار[1]

عرَّف المصنّف‌ﷺ علم الأصول بأنّه: «العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط».

ولا يختلف هذا التعريف عن المشهور إلّا بإضافة كلمة «المشتركة» فيه، وأمّا العناصر والقواعد فهي بمعنى واحد.

وعلى كلّ حال، فإنّنا لابدّ أن نوضّح هذا التعريف أوّلاً؛ لنبيّن بعد ذلك كيفية عدم ورود النقض السابق (بمثل مسائل اللغة) عليه.

أمّا توضيحه: فإنّنا نرجع فيه إلى ما بيّنه السيّد الشهيد نفسه في الحلقة الأولى[2]، حيث ذكر ﷺ عدداً من الأمثلة البسيطة لعملية الاستنباط، حاول من خلالها أن يبيّن فكرة العناصر المشتركة والعناصر الخاصّة في هذه العملية، فافترض‌ﷺ أنّه:

---

(١) لا ينبغي أن يُفهم من كلمة «المختار» وأمثالها، في هذا المورد، وفي أيّ مورد آخر من الحلقات، أنّه المختار الحقيقي للسيّد الشهيد‌ﷺ بل هو المختار على مستوى هذه الحلقات فقط؛ لما ذكره في مقدّمة الحلقات من أنّه: «لا يمكن التعرّف على آرائنا ـ أي آرائه‌ﷺ ـ النهائية من خلال هذه الحلقات وإن صيغ بيان الرأي فيها صياغة تدلّ على التبنّي والارتضاء». **دروس في علم الأصول**، الحلقة ١: ص١٩، مقدّمة الحلقات.

وقوله: «إنّ تبنّي وجهة نظر أو طريقة استدلال أو مناقشة برهان في هذه الحلقات لا يدلّ على اختيار ذلك حقّاً، كما أنّ المضمون الكامل للحلقات الثلاث لا يمثّل الوضع التفصيلي لمباحثنا الأصولية ولا يصل إلى مداها كمّاً ولا كيفاً، ومن هنا كان على الراغبين في الاطّلاع على متبنّياتنا الحقيقية في الأصول وعلى نظرياتنا وأساليب استدلالنا بكامل أبعادها أن يرجعوا إلى بحوث في علم الأصول. **دروس في علم الأصول**: ص٢٥ ـ ٢٦، مقدّمة الحلقات.

(٢) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى: ص٣٨ ـ ٤٠.

• لو سُئل الفقيه مثلاً: هل يحرم على الصائم أن يرتمس في الماء؟ فإنّه سيجيب بالإيجاب؛ معتمداً على دلالة رواية يعقوب بن شعيب عن الإمام الصادق عليه السلام، إذ ورد فيها: «**لا يـرتمس الـمُحرم في الماء، ولا الصائم**»[1]. والجملة بهذا التركيب تدلّ في العرف العام على الحرمة.

ويعقوب ثقة، وخبر الثقة حجّة بجعل الشارع واعتباره، فالنتيجة: أنّ الارتماس حرام.

• ولو سئل مرّة أخرى: هل يجب على الشخص إذا ورث مالاً من أبيه أن يؤدّي خمسه؟ فسيجيب بالنفي؛ معتمداً على دلالة رواية عليّ بن مهزيار الوارد فيها أنّ الخمس ثابت في «**الـميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن**»[2]، والعرف العامّ يفهم من هذه الجملة أن لا خمس على الميراث من الأب.

وعليّ بن مهزيار ثقة، وخبر الثقة حجّة، فالنتيجة: عدم وجوب الخمس في تركة الأب.

• ولو سئل مرّة ثالثة: هل تبطل الصلاة بالقهقهة في أثنائها؟ لأجاب بالإيجاب بدليل رواية زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام حيث قال: «**القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلاة**»[3]، والعرف العامّ يفهم من النقض أنّ الصلاة تبطل بها.

---

(١) **الكافي**: ج٤ ، ص٣٥٣ ، ح٢؛ **وسائل الشيعة**: ج١٠ ، ص٣٥ ، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ب٣ ، ح١ .

(٢) **التهذيب** : ج٤ ، ص١٤١ ، ح٣٩٨؛ **وسائل الشيعة** : ج٩ ، ص٥٠٢ ، أبواب ما يجب فيه الخمس ، ب٨ ، ح٥ .

(٣) **الكافي**: ج٣، ص٣٦٤، ح٦؛ **وسائل الشيعة**:ج١،ص٢٦١،أبواب نواقض الوضوء، ب٦، ح٤.

وزرارة ثقة، وخبر الثقة حجّة، فالنتيجة: أنّ الصلاة مع القهقهة باطلة.

وبدراسة هذه الأمثلة الثلاثة نجد:

أوّلاً: أنّ الأحكام التي استنبطها الفقيه كانت من أبواب شتّى: الصيام والخمس، والصلاة.

ثانياً: أنّ أدلّة تلك الأحكام مختلفة أيضاً، فلكلّ حكم روايته الخاصّة به، ولها متنها وتركيبها اللفظيّ الخاصّ أيضاً.

ولكن مع ذلك يوجد في مقابل هذا التنوّع والاختلاف عناصر مشتركة أدخلها الفقيه في عملية استنباط الأحكام الثلاثة معاً هي:

أوّلاً: الرجوع إلى العرف العامّ في فهم الكلام الصادر عن المعصوم عليه السلام، وهو ما يعبّر عنه بـ «حجّية الظهور العرفي».

ثانياً: الأخذ بخبر الثقة واعتباره حجّة، وهو ما يعبّر عنه بـ «حجّية خبر الثقة».

وهكذا نستنتج أنّ لعملية الاستنباط عناصر خاصّة تتغيّر من مسألة إلى أخرى، من قبيل الروايات الثلاث الدالّة على الأحكام الخاصّة بها.

كما أنّ لهذه العملية عناصر مشتركة أيضاً من قبيل حجّية الظهور وحجّية خبر الثقة، التي هي قواعد عامّة تدخل في عمليات استنباط أحكام عديدة في أبواب مختلفة.

ويُترك للفقيه ـ في علم الفقه ـ دراسة العناصر الخاصّة، فيدرس قيمة كلّ رواية على حدة، ويحاول فهم ألفاظها وظهورها العرفي وأسانيدها وما شابهها. بينما يهتمّ الأصولي ـ في علم الأصول ـ بدراسة العناصر المشتركة من قبيل حجّية الظهور وحجّية خبر الواحد وغيرها، وبتحديد درجات استعمال هذه العناصر والعلاقة بينها.

وباتّضاح معنى التعريف المختار لعلم الأصول يمكننا الإجابة عن إشكال النقض بمسائل اللغة، فإننا قد ميّزنا في هذا التوضيح بين نوعين من العناصر التي تشترك في عملية الاستنباط، وهما العناصر الخاصّة التي تختصّ بباب من أبواب الفقه دون آخر، والعناصر المشتركة التي لا تختصّ بباب دون باب، وجعلنا النوع الثاني من مهمّة الأصوليّ. وبهذا تخرج مسائل اللغة كمسألة «ظهور كلمة الصعيد» عن هذا العلم؛ لأنّها وإن وقعت في طريق عملية الاستنباط ولكنّها ليست عنصراً مشتركاً بل هي عنصر خاصّ لا يتدخّل في استنباط حكم شرعيّ غير متعلّق بهذه المادّة.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**يعرّف علم الأصول عادةً**». مراده من «عادة»: وروده في كلمات وكتب المتقدّمين، فقد ورد هذا التعريف ـ مثلاً ـ في كتاب «هداية المسترشدين» للشيخ محمّد تقي الأصفهاني، شرحاً على «المعالم».
- قوله ﷺ: «**فهاتان قاعدتان ممهّدتان لاستنباط الحكم الشرعيّ**». لم يرد به تكثير المثال، من خلال الإتيان بقاعدتين لا قاعدة واحدة، بل لابدّ من الإتيان بهما معاً ليشكّلا كبرى وصغرى الاستدلال الذي كانت نتيجته استنباط الحكم الشرعيّ بوجوب ردّ التحية.
- قوله ﷺ: «**مع أنّنا نطلب من التعريف إبداء الضابط الموضوعيّ**». أراد بالضابط الموضوعيّ كون المسألة ممهّدة لاستنباط الحكم الشرعيّ.
- قوله ﷺ: «**يبقى اعتراض أهمّ وهو أنّه**». أي: التعريف المشهور.

موضوع علم الأُصول وفائدته

موضوع علم الأصول

يُذكَرُ لكُلِّ علمٍ موضوعٌ عادةً، ويُرادُ به ما يكونُ جامعاً بين موضوعاتِ مسائلِه، وينصبُّ البحثُ في المسائلِ على أحوالِ ذلك الموضوعِ وشؤونه، كالكلمةِ العربيةِ بالنسبةِ إلى علمِ النحوِ مثلاً.

وعلى هذا الأساسِ حاولَ علماءُ الأصولِ تحديدَ موضوعٍ لعلم الأصولِ، فذكرَ المتقدّمونَ منهُم أنّ موضوعَه هو: الأدلّةُ الأربعةُ (الكتابُ والسنّةُ والإجماعُ والعقل).

واعتُرِض على ذلك: بأنّ الأدلّةَ الأربعةَ ليستْ عُنواناً جامعاً بينَ موضوعاتِ مسائلِه جميعاً، فمسائلُ الاستلزاماتِ مثلاً موضوعُها الحكمُ، إذ يقالُ مثلاً: إنّ الحكمَ بالوجوبِ على شيءٍ هل يَستلزِمُ تحريمَ ضدِّه أو لا؟ ومسائلُ حجّيةِ الأماراتِ الظنّيةِ كثيراً ما يكونُ موضوعُها الذي يُبحثُ عن حجّيتِه شيئاً خارجاً عنِ الأدلّةِ الأربعةِ، كالشهرةِ وخبرِ الواحدِ، ومسائلُ الأصولِ العمليةِ موضوعُها الشكُّ في التكليفِ على أنحائِه، وهو أجنبيٌّ عنِ الأدلّةِ الأربعةِ أيضاً.

ولهذا ذكرَ جملةٌ مِنَ الأصوليينَ أنّ علمَ الأصولِ ليس له موضوعٌ واحدٌ، وليس من الضروريِّ أن يكونَ للعلمِ موضوعٌ واحدٌ جامعٌ بينَ موضوعاتِ مسائلِه .

غيرَ أنَّ بالإمكانِ توجيهَ ما قيلَ أوّلاً مِنْ كَوْنِ الأدلّةِ هي الموضوعَ معَ عدمِ الالتزامِ بحصرِها في الأدلّةِ الأربعةِ بأن نقولَ: إنّ موضوعَ علمِ الأصولِ هو كلُّ ما يُترقّبُ أن يكونَ دليلاً وعنصراً مشتركاً في عمليةِ استنباطِ الحكمِ الشرعيِّ والاستدلالِ عليه. والبحثُ في كلِّ مسألةٍ أصوليةٍ إنّما يتناولُ شيئاً ممّا يُترقّبُ أن يكونَ كذلكَ، ويتَّجِهُ إلى تحقيقِ دليليَّتِه والاستدلالِ عليها إثباتاً ونفياً. فالبحثُ في حجّيةِ الظهورِ أو خبرِ الواحدِ أو الشهرةِ بحثٌ في دليليَّتِها، والبحثُ في «أنّ الحكمَ بالوجوبِ على شيءٍ هل يستلزمُ تحريمَ ضدِّه؟» بحثٌ في دليليّةِ الحكمِ بوجوبِ شيءٍ على حرمةِ الضدِّ، ومسائلُ الأصولِ العمليةِ يُبحثُ فيها عن دليليّةِ الشكِّ وعدمِ البيانِ على المعذّريةِ، وهكذا.

فصحَّ أنّ موضوعَ علمِ الأصولِ هو الأدلّةُ المشتركةُ في الاستدلالِ الفقهيِّ، والبحثُ الأصوليُّ يدورُ دائماً حولَ دليليَّتِها.

الشرح

ذكروا في نظرية المعرفة قاعدة تقول: إنّ لكلّ علم موضوعاً خاصّاً به. ومن خلاله تستقلّ العلوم وتتمايز بعضها عن بعض.

والذي يبدو من عبارة السيّد الشهيد‏ﷺ ـ حيث قال: (يُذكر لكلّ علم موضوع عادة...) ـ أنّه قد برهن في مرحلة سابقة على هذه القاعدة وارتضاها، ولم يتعرّض إلى هذا البرهان على مستوى هذه الحلقة بل انتقل مباشرة إلى بيان المراد بموضوع العلم عادة، وموضوع علم الأصول خاصّة.

موضوعات العلوم

إنّ المراد بموضوع أيّ علم: ما يكون جامعاً بين موضوعات مسائله. فلو كان لعلمٍ ما ألف مسألة، فإنّ الجامع بين موضوعات هذه المسائل هو موضوع ذلكَ العلم. فمثلاً: نجد في علم النحو أنّ موضوع كلّ مسألة من مسائله إمّا اسم أو فعل أو حرف أو ما يؤول إليها، ومن الواضح أنّ هذه العناوين الثلاثة يجمعها عنوان واحد هو «الكلمة».

فمن مسائله: «الفاعل مرفوع»، والفاعل اسم وهو أحد أقسام الكلمة. ومن مسائله: «الفعل المضارع المجرّد مرفوع»، والفعل أحد أقسام الكلمة. ومن مسائله: «الحروف مبنيّة»، والحروف أحد أقسام الكلمة. وهكذا في بقية مسائله، فتكون «الكلمة» هي الجامع بين موضوعات مسائل علم النحو، فهي ـ إذاً ـ موضوع هذا العلم.

وهكذا في علم الطبيعة الذي نبحث في مسائله عن أحوال الجسم من حيث السكون والحركة والبرودة والحرارة، فيكون «الجسم» هو الجامع بين موضوعات تلك المسائل وهو موضوع علم الطبيعة، والأمر نفسه يأتي في بقية العلوم.

ولابدّ هنا من الالتفات إلى نكتتين مهمّتين:

الأولى: أنّ موضوع كلّ علم لابدّ أن يُحفظ في كلّ مسألة، فلا يخرج موضوع أيّ مسألة من مسائله عنه، وإلّا لما عدّ موضوعاً لذلك العلم.

الثانية: أنّ الجامع المعيّن قد يكون موضوعاً لعدّة علوم باعتبار الجهة الملحوظة فيه.

فـ «الكلمة العربية» يمكن أن تكون جامعاً لموضوعات مسائل علم النحو ومسائل علم الصرف معاً، ولكنّها موضوع لعلم النحو بلحاظ الإعراب والبناء لا مطلقاً، وهي موضوع لعلم الصرف بلحاظ الصحّة والاعتلال لا مطلقاً، وكذلك «الجسم» فإنّه جامع لموضوعات مسائل العلوم الطبيعية لكن عند تقييده بحيثية الصحّة والمرض يصبح موضوعاً لعلم الطبّ دون غيره، وهكذا في الموارد المشابهة.

ثمّ إنّ البحث في مسائل أيّ علم من العلوم إنّما ينصبّ على أحوال ذلك الموضوع وشؤونه، والتي يعبَّر عنها في بعض الكتب الأصولية بالأعراض الذاتية للعلم.

موضوع علم الأصول

على هذا الأساس الذي افترضنا فيه أنّ لكلّ علم موضوعاً هو الجامع لموضوعات مسائله، حاول علماء الأصول تحديد موضوع لهذا العلم:

١. الموضوع على رأي المتقدّمين

اشتهر بين المتقدّمين من الأصوليين أنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة: «الكتاب والسنّة والإجماع والعقل»[(١)]، غير أنّهم اختلفوا فيما بينهم في أنّ هذه الأدلّة هل هي موضوع علم الأصول بما «هي هي»، أم بما «هي أدلّة»؟

ولسنا هنا في صدد بيان هذا النزاع والتحقيق فيه، فإنّه متروك إلى محلّه، غير أنّنا نقول على نحو الإجمال: إنّ مرادهم من الأدلّة بما «هي هي»: هو أخذها وجعلها موضوعاً وحمل الدليل عليها، فإنّك حينما تقول: «الكتاب دليل» فقد جعلت الكتاب بما هو كتاب ـ معرّى عن كونه دليلاً أو لا ـ موضوعاً، وجعلت «الدليل» محمولاً عليه، وهكذا في «السنّة» و «العقل» و «الإجماع».

وأمّا مرادهم من الأدلّة بما «هي أدلّة»: فهو أخذها موضوعاً مع جعل الدليلية قيداً في ذلك الموضوع، ثمّ بعد ذلك يُحمل عليها حمل جديد آخر، ومثال ذلك أن تقول: «الكتاب الحجّة كذا.. » فيكون الكتاب بقيد الحجّية والدليلية هو موضوع العلم ثمّ تحمل عليه الحمل المطلوب، وهكذا بالنسبة للأدلّة الثلاثة الباقية.

ومع أنّ السيّد الشهيد‏‏ لم يتعرّض لبيان هذه النكتة إلّا أنّ الواضح من سياق بحثه أنّه أراد الأدلّة بما هي هي، لا بما هي أدلّة[(٢)].

---

(١) انظر **قوانين الأصول**: ص٩؛ **مناهج الأصول** للنراقي: ص٣ (كلاهما طبعة حجرية).

(٢) وإلّا لانتفى البحث في دليليّتها؛ لثبوتها في رتبة سابقة، بدليل أخذها قيداً في الموضوع، فيكون بحثها من قِبل الأصولي تحصيلاً للحاصل، مع أنّ غرض الأصولي ـ بحسب الفرض ـ هو البحث في دليليّتها.

إشكالات على رأي المتقدّمين

اعتُرض على رأي المتقدّمين بأنّ «الأدلّة الأربعة» يمكن أن تكون جامعاً لبعض موضوعات مسائل هذا العلم لا جميعها، لأنّنا نجد أنّ موضوعات بعض المسائل التي تُدرس في علم الأصول خارجة عن هذه الأدلّة الأربعة، من قبيل:

١ ـ مسائل الاستلزامات العقلية: التي يأتي الحديث عنها ضمن مباحث الدليل العقلي؛ من قبيل بحث «مقدّمة الواجب»، حيث يُبحث فيه عن وجوب المقدمة وعدمه. فهذه مسألة أصولية موضوعها الحكم الشرعيّ بوجوب المقدّمة أو عدمه مع أنّها ليست من الأدلّة الأربعة.

ومن قبيل: البحث في «اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده»، كما لو دخل المكلّف مسجداً وكان مأموراً بالصلاة ووجد في الوقت نفسه نجاسة على أرض المسجد تجب إزالتها، فهل وجوب إزالة النجاسة وأمره بها يستلزم نهيه عن الإتيان بضدّ هذا العمل، أي الصلاة وحرمتها، بحيث لو أتى بها أوّلاً وقبل إزالة النجاسة لبطلت؟ فهذه مسألة أصولية، موضوعها الحكم بحرمة الضدّ أو عدمها.

وهكذا في المسائل المشابهة الأخرى التي موضوعها «الحكم الشرعيّ» أعمّ من أن يكون وجوباً أو تحريماً، والحكم الشرعيّ ـ كما هو واضح ـ ليس دليلاً من الأدلّة الأربعة.

٢ ـ مسائل الأمارات الظنّية: من قبيل «حجّية الشهرة» التي يُبحث فيها عن دليليّة الشهرة، وبحث «حجّية خبر الواحد» الذي يُبحث فيه عن خبر الواحد ودليليّته، فالموضوع في هاتين المسألتين هو «الشهرة» و «خبر الواحد» ولا علاقة لهما بالأدلّة الأربعة.

٣ ـ مسائل الأصول العملية: التي موضوعها الشكّ على أنحائه المختلفة.

• مثل «أصالة البراءة» التي موضوعها الشكّ في التكليف كالشكّ في حرمة شرب التتن، فإنّ «أصالة البراءة» تجري ويحكم بحلّية شرب التتن.

• و «أصالة الاشتغال» التي موضوعها الشكّ في المكلّف به، كما لو شكّ المكلّف في كونه صلّى صلاة الظهر أو لا، فإنّه يُجري «أصالة الاشتغال» ويحكم بوجوب الإتيان بالصلاة مرّة أخرى.

• و «الاستصحاب» فيما إذا كان الموضوع هو الشكّ المسبوق باليقين، كما لو تيقّن المكلّف بطهارة ثوبه صباحاً ثمّ شكّ في طهارته ظهراً، فإنّه يجري استصحاب الطهارة ويحكم بطهارة ثوبه ظهراً.

• و«التخيير» فيما إذا كان الموضوع هو الشكّ في الطرفين مع عدم إمكان الإتيان بهما معاً أو تركهما معاً، كما لو شكّ في أنّ الحكم الموجّه إليه إمّا الوجوب أو الحرمة، فعليه أن يختار أحدهما امتثالاً للتكليف؛ إذ ليس بإمكانه الجمع بينهما؛ لاستحالة الجمع، كما لا يمكنه تركهما معاً.

فالشكّ ـ إذاً ـ هو موضوع هذه المسائل جميعاً، والشكّ كما هو واضح أجنبيّ عن الأدلّة الأربعة ولا يجمعه معها جامع واحد.

وهكذا يتحصّل أنّ عنوان «الأدلّة الأربعة» لا يمكن أن يكون عنواناً جامعاً لكلّ موضوعات مسائل علم الأصول، وإن أمكنه جمع بعضها.

٢. الموضوع على رأي جملة من المتأخّرين

من هنا ذهب جملة من الأصوليين، منهم السيّد الخوئي ﷺ[1]، ـ لعدم تمكّنهم من تصوير موضوع واحد جامع بين موضوعات مسائل

(١) انظر: أجود التقريرات: ج١، ص٣ ـ الهامش.

العلم ـ إلى:

أوّلاً: إنكار أن يكون لعلم الأصول موضوع واحد بل يمكن أن يكون لكلّ مسألة فيه موضوع يختلف عن موضوع المسألة الأخرى.

ثانياً: إنكار أصل القاعدة الكلّية القائلة بضرورة أن يكون لكلّ علم موضوع واحد جامع لموضوعات مسائله.

٣. الموضوع على رأي السيّد الشهيد

تبنّى السيد الشهيدﷺ أن يكون لعلم الأصول موضوع واحد خاصّ به، وانطلق في تصوّر هذا الموضوع من حقيقة أنّنا في علم الأصول إنّما نبحث عن كلّ ما يُترقّب أن يكون دليلاً وعنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط. ومن هنا صارﷺ إلى القول بأنّ موضوع علم الأصول هو «الأدلّة» من دون حصرها في «الأدلّة الأربعة»[1] كما فعل المتقدّمون من علماء الأصول الذين ـ ربما ـ لم تتنقّح عندهم آنذاك أكثر من هذه الأدلّة.

وبهذا التحديد الجديد لموضوع علم الأصول يرتفع الإشكال بالاستلزامات العقلية والأمارات والأصول العملية التي وجّهت إلى حصر موضوع علم الأصول بالأدلّة الأربعة على رأي الأقدمين، وذلك لأنّ:

• **البحث في مسائل الاستلزامات العقلية** هو بحث في دليليّة الحكم بوجوب شيء على حرمة ضدّه أو عدم دليليّته، وفي دليليّة وجوب شيء على وجوب مقدّمته أو عدم دليليّته، وما شابه.

---

(١) لا ينبغي أن يُفهم من هذا أنّنا نلتزم بدليل آخر خارج نطاق الأدلّة الأربعة (الكتاب والسنّة والإجماع والعقل)؛ لأنّ مرجع الأدلّة الأخرى ـ مهما فرضت ـ هو الأدلّة الأربعة أيضاً. فخبر الثقة والشهرة مثلاً إنّما مرجعهما إلى الكتاب والسنّة، وعلى هذا فقس.

• **والبحث في مسائل الأمارات** هو بحث في دليليّة خبر الثقة أو عدمها، وفي دليليّة الشهرة وعدم دليليّتها.

• **والبحث في مسائل الأصول العملية** هو بحث في دليليّة الشكّ ومتى يكون دليلاً معذّراً ومتى يكون دليلاً منجّزاً.

من هنا صحّ القول: إنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّة المشتركة في الاستدلال الفقهي، وإنّ البحث الأصولي ـ أي البحث في مسائل علم الأصول ـ إنّما يدور دائماً حول دليليّة وحجّية تلك الأدلّة المشتركة أو عدم دليليّتها.

أضواء على النصّ

• قولهﷺ « **أحوال ذلك الموضوع وشؤونه**». أي: أعراضه الذاتية.

• قولهﷺ: «**وعلى هذا الأساس**». أي: أساس القول بأنّ لكلّ علم موضوعاً عادة.

• قولهﷺ: «**فمسائل الاستلزامات مثلاً موضوعها الحكم**». أي: مسائل الاستلزامات العقلية التي يكون الموضوع فيها هو الحكم أعمّ من الوجوب والحرمة.

• قولهﷺ: «**الشكّ في التكليف على أنحائه**». أي: أشكاله المختلفة من الشكّ البدوي أو المسبوق بالعلم، أو الشكّ بالتكليف أو بالمكلّف به.

• قولهﷺ: «**ولهذا ذكر جملة من الأصوليين**» كالميرزا أبي القاسم القمّي[١] والشيخ النراقي[٢].

---

(١) قوانين الأصول: ص٩ (طبعة حجرية).

(٢) مناهج الأصول: ص٣ (طبعه حجرية).

- قوله‌تتش: «**توجيه ما قيل أوّلاً**». أي: ما قاله المتقدّمون من علماء الأصول.
- قوله‌تتش: «**كلّ ما يترقّب أن يكون دليلاً**». من هنا يدخل بحث القياس والمصالح المرسلة وأمثالها في بحوث علم الأصول، لأنّنا نترقّب منها أن تكون دليلاً مشتركاً في عملية الاستنباط وإن أثبت البحث الأصولي فيما بعد عدم صلاحيتها لذلك.
- قوله‌تتش: «**عن دليلية الشكّ وعدم البيان على المعذّرية**». يمكن أن يكون الشكّ دليلاً على «الاحتياط» أيضاً.
- قوله‌تتش: «**يدور دائماً حول دليليّتها**». أي: حجّيتها إثباتاً أو نفياً.

فائدة علم الأصول

اتّضحَ ممّا سبَقَ أنّ لعلم الأصولِ فائدةً كبيرةً للاستدلالِ الفقهيِّ، وذلكَ أنَّ الفقيهَ في كلِّ مسألةٍ فقهيةٍ يعتمدُ على نمطينِ منَ المقدّماتِ في الاستدلالِ الفقهيِّ:

أحدُهما: عناصرُ خاصّةٌ بتلكَ المسألةِ، مِن قبيلِ الروايةِ التي وردتْ في حكمِها، وظهورِها في إثباتِ الحكمِ المقصودِ، وعدمِ وجودِ معارضٍ لها، ونحوِ ذلك.

والآخرُ: عناصرُ مشتركةٌ تدخلُ في الاستدلالِ على حكمِ تلكِ المسألةِ، وفي الاستدلالِ على حكمِ مسائلَ أخرى كثيرةٍ في مختلفِ أبوابِ الفقهِ، مِن قبيلِ: أنّ خبرَ الواحدِ الثقةِ حجّةٌ، وأنّ ظهورَ الكلامِ حجّةٌ.

والنمطُ الأوّلُ مِن المقدّماتِ يستوعبُه الفقيهُ بحثاً في نفسِ تلك المسألةِ، لأنّ ذلك النمطَ مِن المقدّماتِ مُرتبطٌ بها خاصّة.

وأمّا النمطُ الثاني فهو بحكمِ عدمِ اختصاصِه بمسألةٍ دون أخرى، أُنيطَ ببحثٍ آخرَ خارجَ نطاقِ البحثِ الفقهيِّ في هذه المسألةِ وتلك، وهذا البحثُ الآخرُ هو الذي يُعبّرُ عنه علمُ الأصول.

وبقدرِ ما اتّسعَ الالتفاتُ تدريجياً مِن خلالِ البحثِ الفقهيِّ إلى العناصرِ المشتركةِ، اتّسعَ علمُ الأصولِ وازدادَ أهميّةً، وبذلك صحَّ القولُ: بأنّ دورَ علمِ الأصولِ بالنسبةِ إلى الاستدلالِ الفقهيِّ يشابهُ دورَ علمِ المنطقِ بالنسبةِ إلى الاستدلالِ بوجهٍ عامّ، حيث إنّ علمَ المنطقِ يزوّدُ الاستدلالَ بوجهٍ عامٍّ بالعناصرِ المشتركةِ التي لا تختصُّ ببابٍ مِن أبوابِ التفكيرِ دونَ بابٍ، وعلمَ الأصولِ يزوّدُ الاستدلالَ الفقهيَّ خاصّةً بالعناصرِ المشتركةِ التي لا تختصُّ ببابٍ مِن أبوابِ الفقهِ دونَ باب.

الشرح

ظهور الحاجة إلى علم الأصول

قد يرى البعض إمكان الاقتصار على علم الفقه في الحصول على الأحكام الشرعية، باعتبار أنّه يتضمّن بيان وجوب الصلاة وأحكامها وبيان وجوب الحجّ وأحكامه وهكذا، كما هو معروض في كتب الفقه المتداولة، ومن ثمّ لا تبقى ضرورة وفائدة لعلم الأصول.

جواب ذلك: إنّ الذي وُجد في بادئ الأمر كان علماً واحداً بالفعل، وهو علم الفقه، وإنّ القواعد الأصولية التي كان يحتاجها الفقيه في بادئ الأمر لم تكن بالكثرة التي تستدعي إلى أن تُبحث وتُدوَّن في علم خاصّ. غير أنّ علم الأصول انفصل عن علم الفقه بعد ذلك وبصورة تدريجية، ولعلّ بدايات تكوّن هذا العلم تعود إلى زمن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام حيث كتب هشام بن الحكم رسالة في الألفاظ، وأمّا بدايته كعلم خاصّ ألّفت فيه المؤلّفات، فتعود إلى أوائل الغيبة الكبرى حيث ألّف شيخ الطائفة كتاب «العدّة في أصول الفقه». واستمرّ تطوّر هذا العلم إلى ما هو عليه اليوم من العمق والسعة وكثرة النظريات والتأليفات.

إنّ الذي حدث وأدّى إلى انفصال علم الأصول ووصوله إلى ما هو عليه الآن من سعة البحوث وعظم الأهميّة هو أنّ الفقهاء وخلال عملية استنباطهم للأحكام الشرعية واجهوا نوعين من المقدّمات:

الأولى: مقدّمات وعناصر خاصّة بالمسألة التي تُبحث من قبيل الرواية التي وردت في حكم صوم الصائم إذا ارتمس، وقول الإمام الصادق عليه السلام:

«**لا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم**»[١]، فلابدّ للفقيه هنا من أن يبحث ألفاظ هذه الرواية، ويحاول فهم ظهورها، ودلالتها على إثبات الحرمة وبطلان الصوم، وهل لها رواية معارضة، أو مخصّص؟ كما لابدّ له من التعرّض لسندها ومعرفة رجاله أيضاً، إلى غير ذلك من البحوث التي تختصّ بهذا الباب وهذا الحكم ولا تعمّ غيره، وهذا القسم من المقدّمات يبحثه الفقيه في «علم الفقه» نفسه.

الثانية: هناك كثير من المقدّمات والقواعد التي تعترض طريق الاستنباط غير أنّها لا تختصّ بباب من أبواب الفقه دون غيره، من قبيل حجّية خبر الواحد وحجّية الظواهر والقياس والمصالح المرسلة وغيرها من مصادر الاستنباط وطرق الوصول إليها، ولابدّ للفقيه من أن يبحث كلّ هذه المقدّمات والقواعد ليميّز ما يمكن اعتماده منها و اعتباره دليلاً شرعاً.

فقد يرد الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام برواية زرارة أو غيره من الأصحاب ليبيّن حكماً شرعياً يتعلّق بهذا الباب من الفقه أو ذاك، وحينئذ لابدّ للفقيه ـ بعد أن تتبيّن له وثاقة هؤلاء الرواة من خلال علم الرجال ـ من إثبات حجّية خبر الثقة، ليتمكّن من الاعتماد على أخبار هؤلاء الأصحاب في استنباط الأحكام الشرعية في الأبواب التي وردت أحاديثهم فيها.

ونظراً لعدم اختصاص هذا البحث وأمثاله بباب فقهيّ دون آخر ـ فلا يختصّ بالصوم أو الصلاة أو الحجّ أو الجهاد ـ فقد أفردوا له باباً خاصّاً سمّوه بـ «علم أصول الفقه» بحثوا فيه كلّ عنصر مشترك يحتاج إليه الفقيه

---

(١) **الكافي**: ج٤، ص٣٥٣، ح٢؛ **وسائل الشيعة**: ج١٠، ص٣٥، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ب٣، ح١.

في عملية الاستدلال الفقهيّ.

وهكذا كانت بحوث علم الأصول تابعة للبحوث الفقهية، حيث نشأت وتطوّرت كمّاً وكيفاً تبعاً لها، فكلّما اتّسع التفات الفقهاء من خلال بحوثهم الفقهية إلى العناصر المشتركة فيها، اتّسع علم الأصول وازدادت بحوثه واشتدّت أهميّته على صعيد وضع النظريات العامّة لحلّ المشاكل التي تعترض عملية التطبيق الفقهيّ، فينعكس هذا الأمر على صعيد التطبيق (علم الفقه) مرّة أخرى ممّا يزيده عمقاً ودقّة ويجعله قادراً على حلّ المشكلات التي تعترضه بصورة أكبر، فتعود عملية التأثير المتبادل وبالشكل الذي يمكننا القول بأنّ درجة التطوّر التي وصل إليها كلّ من العلمين مدين به للآخر.

علم الأصول منطق الفقه

من هنا يتّضح لنا أيضاً بأنّ دور علم الأصول بالنسبة إلى الفقه كدور علم المنطق بالنسبة إلى العلوم الأخرى، فكما أنّ الاستدلالات العلمية في أيّ علم من العلوم ـ باعتبارها عمليات فكرية ـ لا غنى لها عن المنطق، فهو الآلة التي تعصم مراعاتها الفكر عن الخطأ، والذي تبحث فيه الموادّ والعناصر المشتركة لأيّ عملية استدلال ـ من قبيل «أنّ المتناقضين لا يجتمعان ولا يرتفعان» ـ بالإضافة إلى النظريات العامّة التي تحدّد المنهج والطريق الصحيح لعملية الاستدلال هذه من قبيل البحث في طرق الاستدلال من قياس واستقراء وما شابه، فكذلك عملية الاستنباط الفقهيّ ـ باعتبارها عملية تفكير واستدلال ـ لابدّ لها، وفي كلّ أبواب الفقه، من أصول عامّة وعناصر مشتركة من قبيل حجّية خبر الواحد، لضمان سلامة وصولها إلى النتائج الصحيحة، بل لابدّ من تحديد درجات استعمال هذه

الأصول والعناصر المشتركة، حيث تُبيّن دائرة استخدامها وشروط جريانها، وما هي العلاقة بين هذه العناصر حين الاستدلال من حيث التقديم والتأخير وما شابه، وهذا هو ما يوفّره لها ـ أي لعملية الاستنباط ـ علم الأصول أيضاً.(١)

الخلاصة: إنّ لعلم الأصول فائدة وأهميّة كبيرة تبرز من خلال دوره في:

١ ـ معرفة مصادر عملية الاستنباط وعناصرها المشتركة التي لا تختصّ بباب من أبواب الفقه دون غيره.

٢ ـ معرفة النظام العامّ والمنهج المتّبع لاستنباط الحكم الشرعيّ، وتحديد درجة استعمال العناصر المشتركة والعلاقة بينها.

٣ ـ تطوير وتعميق بحوث علم الفقه من خلال العلاقة المتبادلة بينهما.

أضواء على النصّ

- قوله‌تتُّ: «**التي وردت في حكمها**». أي: في حكم المسألة من الوجوب أو التحريم أو الإباحة.
- قوله‌تتُّ: «**وظهورها**». أي: ظهور مدلول الرواية.
- قوله‌تتُّ: «**وعدم وجود معارض لها**». أي: معارض للرواية، إذ قد توجد رواية أخرى ظاهرة في إثبات حكم لنفس المسألة المبحوثة ولكنّه حكم يعارض الحكم المستفاد من الرواية الأولى؛ كما لو أثبتت الأولى الوجوب وأثبتت الثانية الحرمة.

---

(١) إنّ القول بأنّ علم الأصول هو منطق علم الفقه خاصّة، لا يعني استغناء عملية الاستدلال الفقهيّ عن علم المنطق العامّ، بل تبقى محتاجة لها، حالها حال أيّ عملية تفكير أخرى، وغاية ما نعنيه أنّ للفقه عناصر مشتركة ونظاماً للتفكير خاصّاً بها كما لبقية العلوم، وأنّ علم الأصول هو الذي يوفّر لها هذه العناصر وذلك النظام.

- قولهﭭ: «**يستوعبه الفقيه بحثاً في نفس تلك المسألة**». أي: في علم الفقه وفي نطاق البحث الفقهيّ.
- قولهﭭ: «**وبذلك صحّ القول**». لا ينحصر وجه الشبه في تزويد عملية الاستدلال الفقهيّ بعناصرها المشتركة فحسب، بل في وضع المنهج والنظام العامّ لعملية الاستنباط أيضاً، كتقديم الأدلّة المحرزة على الأصول العملية في الاستنباط، فإن إثبات ذلك يقع على عاتق علم الأصول أيضاً.

الحكم الشرعيّ وتقسيمه

الحكمُ الشرعيُّ: هُو التشريعُ الصادرُ مِنَ الله تعالى لتنظيمِ حياةِ الإنسانِ وتوجيهِه، وهو على قسمينِ:

أحدُهما: الأحكامُ التكليفيةُ التي تتعلّقُ بأفعالِ الإنسانِ ولها توجيهٌ عمليٌّ مباشر.

والآخرُ: الأحكامُ الوضعيةُ التي ليس لها توجيهٌ عمليٌّ مباشرٌ، وكثيراً ما تقعُ موضوعاً لحكمٍ تكليفيٍّ، كالزوجيّةِ التي تقعُ موضوعاً لوجوبِ النفقةِ مثلاً.

الشرح

يعدّ البحث في حقيقة الحكم الشرعيّ وتقسيماته وبهذا الشكل الذي طرحه السيّد الشهيد من مختصّات حلقات الأصول، وقد تعرّض لهﷺ بمناسبة تعريف علم الأصول، حيث عرّفه بأنّه: «العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعيّ»، فتعرّض لبيان المراد من عملية الاستنباط وجوازها ومرادفتها لعملية الاجتهاد، ثمّ انتقل لبيان العناصر المشتركة. وهكذا تصل النوبة إلى تعريف الحكم الشرعيّ وبيان حقيقته وأقسامه، ليتّضح تعريف علم الأصول بصورة تامّة في ذهن الطالب.

تعريف الحكم الشرعيّ

عرّف الحكم الشرعيّ بتعريفات عدّة منها:

١ . التعريف المشهور بين قدماء الأصوليين

عرّف العديد من علماء الأصول القدماء الحكم الشرعيّ بأنّه: «الخطاب الشرعيّ المتعلّق بأفعال المكلّفين»[١]، وقد أشكل المصنّف في الحلقة الأولى[٢] على هذا التعريف بإشكالين هما:

الأوّل: أنّ الحكم الشرعيّ هو مدلول الخطاب الشرعيّ، وليس الخطاب الشرعيّ نفسه.

الثاني: أنّ الحكم الشرعيّ لا يتعلّق بأفعال المكلّفين فقط، فقد يتعلّق بأفعالهم وقد يتعلّق بذواتهم أو بأشياء أخرى ترتبط بهم.

---

(١) تهذيب الوصول للعلّامة الحلّي: ص٥٠.

(٢) دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى: ص٦٥ ـ ٦٦.

٢ . التعريف المختار

من هنا حاول السيّد الشهيد أن يعرّف «الحكم الشرعيّ» بتعريف يخلو من جملة الإشكالات والاعتراضات التي أثيرت على التعريف المشهور، فعرّف الحكم الشرعيّ بأنّه: «التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهه».

فبقوله‌ﵞ: «التشريع»، دفع الإشكال الأوّل الذي كان يثار على تعريف الحكم الشرعيّ بأنّه «الخطاب».

وبقوله: «لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهه» دفع الإشكال الثاني الذي كان يحدّد الحكم الشرعيّ بخصوص أفعال المكلّفين؛ لأنّ الأحكام التي تنظّم حياة الإنسان تشمل ما يتعلّق بفعله كما في أحكام الأمر بالصلاة أو النهي عن شرب الخمر، ومنها ما يتعلّق بذاته كما في حكم «الزوجية»، ومنها ما يتعلّق بالأشياء الأخرى التي ترتبط به كأحكام «ملكية» الأشياء.

ثمّ حدّد السيّدﵞ هذا التشريع بأنّه: «الصادر من الله تعالى» ولا يحقّ لغيره أن يشرّع؛ لقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[1]، وما نراه من قبول المسلمين لقول الرسولﷺ وللأحكام التي شرّعها من قبيل إضافة الركعتين الثالثة والرابعة للصلاة الرباعية ـ على ما جاء في الروايات[2] ـ فإنّ

(١) الأنعام: ٥٧.

(٢) فقد روى زرارة عن أبي جعفر‌ﻹ قال: «عشر ركعات: ركعتان من الظهر، وركعتان من العصر، وركعتا الصبح وركعتا المغرب وركعتا العشاء الآخرة لا يجوز الوهم فيهنّ، من وهم في شيء منهنّ استقبل الصلاة استقبالاً، وهي الصلاة التي فرضها الله عزّ وجلّ على المؤمنين في القرآن وفوّض إلى محمّد ﷺ فزاد النبيّ في الصلاة سبع ركعات، هي سنّة ليس فيهنّ قراءة إنّما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء، والوهم إنّما يكون فيهنّ، فزاد رسول اللهﷺ في صلاة المقيم غير المسافر ركعتين في الظهر والعصر =

مردّ ذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[(١)]، فيكون قبول قول الرسول ﷺ وتشريعاته قبولاً لقول الله تعالى وتطبيقاً لأمره تعالى بقبول قول نبيّه والأخذ بما جاء به ﷺ.

تقسيم الحكم الشرعيّ

إنّ تنظيم حياة الإنسان يمكن أن يكون من خلال التدخّل المباشر في أفعاله، أو التدخّل غير المباشر الذي يؤدّي بالنتيجة إلى التأثير على أفعاله وتصرّفاته، ومن هنا أمكن تقسيم الحكم الشرعيّ إلى قسمين:

القسم الأوّل: الأحكام التكليفية

وهي الأحكام الشرعية التي تتعلّق بأفعال الإنسان ولها توجيه عمليّ مباشر، فلسانها لسان «افعل» و«لا تفعل»، و«هذا يحقّ لك» و«ذاك لا يحقّ لك» من قبيل الحكم الذي يأمر بالصلاة، والحكم الذي ينهي عن شرب الخمر، والحكم الذي يبيح للإنسان التصرّف في أمواله، والحكم الذي يأمره بالإنفاق على زوجته، وغير ذلك من الأحكام المشابهة.

القسم الثاني: الأحكام الوضعية

وهي الأحكام الشرعية التي لا تتعلّق بأفعال الإنسان مباشرة، بل تُشرِّع وضعاً معيّناً يكون له تأثير غير مباشر على سلوك الإنسان. فليس لسان هذا القسم من الأحكام لسان «افعل» أو «لا تفعل»، وإنّما تتحدّد بسببه أمور تختصّ بذات الإنسان أو ترتبط به، كما في «الملكية» فإن الانسان

= والعشاء الآخرة، وركعة في المغرب للمقيم والمسافر»، الكافي: ج٣ ص٢٧٣ح٧؛ وسائل الشيعة: ج٤ ص٤٩، أبواب أعداد الفرائض، ب١٣ح١٢، وغيرهما مما دلّ على ذلك.

(١) الحشر: ٧.

إذا اشترى شيئاً ما وبالشروط المذكورة في البيع والشراء، فإنّ ذلك الشيء يصبح ملكاً له، و«الزوجية» فإنّ المرأة إذا قالت للرجل: زوّجتك نفسي على كذا وكذا، وقال لها: قبلت، صارت زوجة له، وصار هو زوجاً لها، وهكذا في الأحكام المشابهة.

ثمّ إنّ التوجيه غير المباشر لأفعال الإنسان الذي تقوم به الأحكام الوضعية إنّما يتمّ من خلال علاقتها بالأحكام التكليفية، إذ كثيراً ما تقع الأحكام الوضعية «موضوعاً» للأحكام التكليفية. فبعد أن تتحقّق ملكية شيء ما لشخص معيّن يحرم على الآخرين التصرّف في ذلك الملك إلّا بإذن مالكه. فالملكية إذاً أصبحت موجّهة لفعل هؤلاء الآخرين ولكن بصورة غير مباشرة، حيث أصبحت موضوعاً لحرمة تصرّفهم في ملك الغير.

وهكذا «الزوجية» التي جعلها الشارع، فإنّها تتدخّل في فعل الإنسان بصورة غير مباشرة؛ إذ يترتّب عليها ـ مثلاً ـ وجوب إنفاق الزوج على الزوجة، ووجوب التمكين على الزوجة، فتكون «الزوجية» موضوعاً لهذين الحكمين التكليفيين: «وجوب الإنفاق» و «وجوب التمكين» كما هو بيّن.

أضواء على النصّ

- قوله: «**وكثيراً ما تقع موضوعاً لحكم تكليفيّ**». أشار‌ بقوله «كثيراً ما» إلى أنّ الأحكام الوضعية ليست كلّها من هذا القبيل بل هي ـ كما سيتّضح في الحلقة الثالثة[1] ـ على قسمين، فهي إمّا أن تكون موضوعاً لحكم شرعيّ كالزوجية بالنسبة إلى وجوب الإنفاق، أو منتزعة عن حكم تكليفيّ «كالجزئية» بالنسبة إلى سورة الحمد في الصلاة، المنتزعة (أي الجزئية) من وجوب المركّب من السورة وغيرها أي من وجوب الصلاة.

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ص١٧.

مبادئ الحكم التكليفي

ونحنُ إذا حلَّلنا عمليةَ الحكمَ التكليفيَّ كالوجوبِ ـ كما يمارسُها أيُّ مولىً في حياتِنا الاعتياديةِ ـ نجدُ أنّها تنقسمُ إلى مرحلتينِ؛ إحداهما: مرحلةُ الثبوتِ للحكمِ، والأخرى: مرحلةُ الإثباتِ والإبرازِ.

فالمولى في مرحلةِ الثبوتِ يحدِّدُ ما يَشتمِلُ عليهِ الفعلُ مِن مصلحةٍ، وهي ما يُسمَّى بالملاك. حتّى إذا أدركَ وجودَ مصلحةٍ بدرجةٍ معيّنةٍ فيه، تولَّدَتْ إرادةٌ لذلك الفعلِ بدرجةٍ تتناسبُ مع المصلحةِ المدرَكةِ، وبعدَ ذلكَ يصوغُ المولى إرادتَهُ صياغةً جعليةً من نوعِ الاعتبارِ، فيعتبرُ الفعلَ على ذمّةِ المكلّف.

فهناك إذاً في مرحلةِ الثبوتِ «ملاكٌ» و«إرادةٌ» و«اعتبارٌ»، وليس الاعتبارُ عنصراً ضروريّاً في مرحلة الثبوتِ، بل يُستخدمُ غالباً كعملٍ تنظيميٍّ وصياغيٍّ اعتادهُ المشرّعونَ والعقلاءُ، وقد سارَ الشارعُ على طريقتِهم في ذلك.

وبعدَ اكتمالِ مرحلةِ الثبوتِ بعناصرِها الثلاثةِ، أو بعنصريها الأوّلينِ على أقلِّ تقديرٍ، تبدأُ مرحلةُ الإثباتِ وهي المرحلةُ التي يُبرِزُ فيها المولى ـ بجملةٍ إنشائيةٍ أو خبريةٍ ـ مرحلةَ الثبوتِ بدافعٍ مِنَ

الملاكِ والإرادةِ، وهذا الإبرازُ قد يتعلّقُ بالإرادةِ مباشرةً، كما إذا قال: «أُريدُ منكم كذا»، وقد يتعلّقُ بالاعتبارِ الكاشفِ عنِ الإرادةِ، كما إذا قالَ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾.

وإذا تمَّ هذا الإبرازُ من المولى أصبحَ من حَقِّه على العبدِ ـ قضاءً لحقِّ مولويَّتِه ـ الإتيانُ بالفعلِ، وانتزعَ العقلُ عن إبرازِ المولى لإرادتِه الصادرِ منه بقصدِ التوصّلِ إلى مرادِه عناوينَ متعدّدةً مِنْ قبيلِ البعثِ والتحريكِ ونحوِهما.

وكثيراً ما يُطلَق على الملاكِ والإرادةِ ـ وهمَا العنصرانِ اللازمانِ في مرحلةِ الثبوتِ ـ اسمَ «مبادئِ الحكم»، وذلكَ بافتراضِ أنّ الحكمَ نفسَه هو العنصرُ الثالثُ مِن مرحلةِ الثبوتِ ـ أي الاعتبارِ ـ ، والملاكُ والإرادةُ مبادئُ له، وإن كان روحُ الحكمِ وحقيقتُه التي بها يقعُ موضوعاً لحكمِ العقلِ بوجوبِ الامتثالِ هي نفسَ الملاكِ والإرادةِ إذا تصدَّى المولى لإبرازِهما بقصدِ التوصُّلِ إلى مرادِه سواءٌ أنشأَ اعتباراً أوْ لا.

الشرح

أسس الأحكام في المجتمعات

لا تختصّ عملية تشريع الأحكام بالمجتمعات الدينية، بل تعمّها وغيرها، وما ذلك إلّا لأنّ المجتمعات ـ أيّاً كان اتّجاهها واعتقادها ـ بحاجة إلى النظام والاستقرار، ولا يتمّ هذان الأمران إلّا من خلال تشريع الأحكام وسنّها وتطبيقها. فتشريع الأحكام أصل ثابت في جميع المجتمعات، غاية الأمر حصول نوع اختلافٍ في مسميّات أقسام الأحكام وتفريعاتها، سواء أكانت تكليفية أم وضعية.

ففي المجتمع الإسلامي[1] تنقسم الأحكام التكليفية ـ مثلاً ـ إلى: وجوب واستحباب وحرمة وكراهة وإباحة. وهذه العناوين وإن كانت معظم مضامينها محفوظة في المجتمعات الأخرى ـ غير الإسلامية ـ إلّا أنّها سمّيت بغير ذلك، فربّما يُقسّمها البعض إلى: ممنوع، ومسموح به، ولابدّ منه وما شابه ذلك. فهم عندما يصدرون حكماً من قبيل عدم جواز تصرّف الإنسان في مال غيره، فإنّهم لا يسمّونه حراماً، وإن قصدوا مضمونه، وهو يعني الحرمة بلا إشكال، وعندما يأمرون الزوج بالإنفاق على زوجته لا يسمّون هذا الحكم بالوجوب، وإن قصدوا مضمونه، وهو يعني الوجوب كما هو واضح.

فالمحتوى الفعليّ للأحكام ـ أي محتوى التوجيه العملي المباشر أو غير

(١) يسّمى بذلك تبعاً للدين الإسلاميّ السائد فيه.

المباشر لأفعال الناس ـ موجود في الأحكام، سواء الصادرة من الله سبحانه وتعالى، أو التي يقرّرها العقلاء لمجتمعاتهم أيّاً كان اعتقادهم.

وبدارسة أيّ عملية تشريع يقوم بها المولى ـ سواء كان مولىً عرفياً شخصياً أو من ولّاه المجتمع ذلك الحقّ، فرداً كان[١] أو مجموعة[٢]، أو كان مولى حقيقيّاً وهو الله سبحانه وتعالى ـ نراها تمرّ بعدّة مراحل وخطوات، على ما سنبيّنه فيما يلي:

أوّلاً: تشريع الأحكام في المجتمعات العقلائية

لنأخذ مثالاً على تشريع الأحكام بالنسبة للمولى العرفيّ، وهو عملية التشريع التي يقوم بها المشرّعون العقلاء في مجالس الشورى أو البرلمان، حيث نرى أنّ هذه العملية تمرّ بمرحلتين:

١. مرحلة الثبوت

وهي مرحلة ما قبل إعلان الحكم وإيصاله إلى الناس، وتشتمل على عناصر ثلاثة يمكن بيانها من خلال دراستنا للخطوات التي تطويها عملية التشريع خلال هذه المرحلة وهي:

الخطوة الأولى: يُطرح فيها الحكم الذي يُراد تشريعه بخصوصه، على شكل اقتراح يتداوله المشرّعون فيما بينهم ويتدارسونه، فيقترحون ـ مثلاًـ تشريع حكم يمنع شرب الخمور في الأماكن العامّة. ومن الطبيعي أن ينقسم المشرّعون إلى مؤيّد لهذا الاقتراح يرى في شرب الخمور مفسدة لابدّ من الوقوف بوجهها، وإلى معارض لا يرى فيه ذلك.

---

(١) من قبيل رئيس الدولة أو ملكها، وما شابه ذلك.

(٢) من قبيل ما يسمّونه حديثاً بمجالس الشورى أو البرلمان أو المجالس التشريعية.

وهكذا يظهر أنّ هذه الخطوة انطوت على عنصر إدراك المشرّعين لما ينطوي عليه الفعل المراد إصدار الحكم بخصوصه، من مصلحة أو مفسدة، ويطلق عادة على هذه المصلحة أو المفسدة اصطلاح «الملاك».

الخطوة الثانية: وفيها تتولّد «محبوبيّة» تتناسب مع مصلحة الفعل المعيّن عند المشرّعين الذين يرون فيه مصلحة للمجتمع، كما تتولّد «مبغوضية» للفعل عندما يرون فيه مفسدة. وبهذا يتحقّق لمرحلة الثبوت عنصرها الثاني وهو عنصر «الإرادة» للفعل أو الترك. ولأجل ترجيح إحدى الكفّتين على الأخرى يصار عادة إلى الانتخاب أو التصويت[١].

الخطوة الثالثة: وفي هذه الخطوة يرى أعضاء المجلس أنّ ما أرادوه وما توصّلوا إليه من قرار، لابدّ أن يُجعل ويُصاغ بصيغة قانون يُفرض على أبناء المجتمع، فإن كانت كفّة من يريد المنع قد رجحت ـ فحينئذ ـ يصار إلى جعل حكم وصياغة قانون يُلزم الناس بعدم شرب الخمور في الأماكن العامّة، وهذا ما نعبّر عنه بحسب اصطلاحنا الشرعيّ بـ «الحرمة».

وقد يصار في موارد أخرى إلى جعل حكم وصياغة قانون يُلزم الناس بفعل من الأفعال[٢] لا بمنعهم عن الفعل، وهذا ما نعبّر عنه بالاصطلاح الشرعيّ بـ «الوجوب».

وهكذا يكون عنصر الجعل والصياغة والاعتبار ـ وهو العنصر الثالث والأخير من عناصر مرحلة الثبوت ـ هو العنصر المنظور إليه في هذه الخطوة، كما هو واضح.

---

(١) كما هو الحال في المجتمعات المدنيّة التي تحكمها القوانين الوضعيّة.

(٢) كإلزامية التعليم، والتقيّد بعلامات المرور، وغير ذلك.

٢ . مرحلة الإثبات

بعد اكتمال مرحلة «الثبوت» بعناصرها الثلاثة تبدأ مرحلة الإثبات، وهي المرحلة التي يتمّ خلالها تقديم القانون الذي تمّ جعله وصياغته في المجلس إلى الدولة ـ مثلاً ـ لكي يتمّ إبرازه والإعلان عنه وإيصاله إلى الناس بالطرق المناسبة.

ولا يكون الناس مسؤولين أمام القانون المشرَّع من قبل المجلس إلّا بعد هذه المرحلة، أي بعد إبراز الحكم ووصوله إليهم فعلاً.

ثانياً : تشريع الحكم الإلهي

بالإمكان أيضاً دراسة المراحل التي تطويها عملية تشريع الأحكام الإلهية وفقاً للمثال السابق؛ إذ لم يقم الدليل عند أحد على أنّ الشارع المقدّس قد خالف طريقة المشرّعين العقلاء في تشريعهم للأحكام.

وعلى هذا فإنّ الشارع حينما يريد تشريع حكم كوجوب الحجّ أو وجوب الصوم مثلاً، فإنّ هذا الحكم يمرّ بالمراحل التالية:

١ . مرحلة الثبوت

وتشتمل هذه المرحلة على:

١ ـ **عنصر الملاك:** حيث يجد المولى أنّ في «الحجّ» أو «الصلاة» مصلحة، وأنّ هذه المصلحة غير قابلة للتجاوز أو الترك.

٢ ـ **عنصر الإرادة:** حيث تتولّد من تلك المصلحة المُدرَكة إرادة ملزِمة للإتيان بالفعل.

٣ ـ **عنصر الاعتبار:** حيث يصوغ المولى هذه الإرادة صياغة جعلية فيعتبرها على ذمّة المكلّف.

ولا يعدّ الاعتبار عنصراً أساسياً وضرورياً من عناصر مرحلة الثبوت وإنّما يُستخدم ـ غالباً ـ كعمل تنظيميّ وصياغيّ اعتاده المشرّعون العقلاء، وقد سار الشارع المقدّس على طريقتهم.

وعلى هذا، فإنّ بإمكان عملية التشريع أن تنتقل إلى مرحلة «الإثبات» بعد اكتمال مرحلة الثبوت بعناصرها الثلاثة من «ملاك وإرادة واعتبار» أو بعنصريها الأساسيين أي: «الملاك» و «الإرادة» فقط.

٢. مرحلة الإثبات

بعد أن تكتمل مرحلة الثبوت بعناصرها الثلاثة أو بعنصريها الأساسيين (الملاك والإرادة) ينتقل تشريع الحكم إلى مرحلة «الإثبات» حيث يتمّ من خلالها إبراز ما أراده الشارع في مرحلة «الثبوت» والإعلان عنه وإبلاغه للناس من خلال:

• جملة إنشائية، كما في قوله تعالى ـ بالنسبة إلى وجوب الصلاة ـ : ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾[1].

• أو جملة خبرية كما في قوله تعالى ـ بالنسبة إلى وجوب الحجّ ـ : ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾[2].

وقد يتعلّق هذا الإبراز والإعلان بـ :

١ ـ الإرادة، فيقول الشارع: «أريد منكم كذا».

٢ ـ الاعتبار الكاشف عن الإرادة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾.

---

(١) البقرة: ٤٣.

(٢) آل عمران: ٩٧.

مسؤولية المكلّف تجاه الحكم المبرَز

تتمّ في مرحلة «الإثبات» عملية إبراز مرحلة «الثبوت» بواسطة خطاب شرعيّ مناسب. وبوصول هذا الخطاب إلى المكلّف فإنّه يكون مسؤولاً عن امتثال الحكم الشرعيّ الذي يدلّ عليه هذا الخطاب، حيث يحكم العقل بأنّ من حقّ المولى على عبده ـ بعد إبراز الحكم له ـ أن يمتثل هذا الحكم.

وقد ذُكرتْ لحكم العقل هذا ملاكات مختلفة، منها:

١. ملاك «شكر المنعم» وهو الملاك المشهور

تقريبه: أنّ العقل يحكم بوجوب شكر المنعم أيّاً كان، ويعتبر ترك شكر المنعم عملاً قبيحاً يذمّ فاعله، ولذا يحكم العقل بأنّ للمولى سبحانه وتعالى حقّاً على البشر في أن يشكروه باعتباره المنعم الأكبر، ولا يتمّ هذا الشكر إلّا من خلال طاعته سبحانه وتعالى والالتزام بأوامره ونواهيه.

٢. ملاك المولوية

تقريبه: أنّ الملكية في عالم الوجود على نوعين، هما: الملكية الاعتبارية، كملكية السيّد العرفيّ لعبده، والملكية التكوينية الحقيقية كملكية الله سبحانه وتعالى للإنسان باعتباره الخالق له والموجد له. فإذا كان العقل يحكم في موارد الملكية الاعتبارية بوجوب طاعة العبد لسيّده وقبح مخالفته، فمن باب أولى أن يحكم بذلك في موارد الملكية الحقيقية.

فحكم العقل بوجوب طاعة المالك إنّما هو بملاك «المولوية» الناشئة من «المالكية»، وإنّ حقّ المالك في الطاعة إنّما هو بلحاظ حقّ «المولوية» الثابت له.

البعث والتحريك

قلنا سابقاً أنّ المولى يُبرز في مرحلة الإثبات ـ بواسطة خطاب شرعيّ ـ إرادته أو الاعتبار الكاشف عن إرادته[١].

إنّ هذا الابراز المولويّ حينما يكون بقصد التوصّل إلى المراد من خلال امتثال العبد للتكليف خارجاً لا بقصد امتحانه[٢]، فإنّ العقل في هذه الحالة ينتزع من خلال هذا الإبراز عناوين متعدّدة من قبيل البعث والتحريك[٣]، حيث يقول العبد: إنّ الله أمرني بكذا، فهو قد بعثني لكي أفعل كذا، وهو قد حرّكني لكي أفعل كذا، فينبعث ـ حين الطاعة ـ ويتحرّك نحو الفعل المأمور به، كانبعاثه وحركته نحو إقامة الصلاة أو أداء الحجّ.

مبادئ الحكم التكليفي

تعرّض السيد الشهيدﷺ في بداية بحث «مبادئ الحكم التكليفي» إلى بيان مرحلتي الثبوت والإثبات التي تمرّ بها عملية تشريع الأحكام التكليفية بصورة عامّة، ليخلص إلى استنتاج مبادئ الحكم التكليفي بصورة واضحة.

فمن خلال تحليل مرحلة «الثبوت» وجدنا أنّها تشتمل على ثلاثة عناصر هي «الملاك» و «الإرادة» و «الاعتبار».

---

(١) وقد يكشف في موارد النهي والتحريم عن مبغوضيّته وكراهيته أو الاعتبار الكاشف عنهما.

(٢) كما يقال في امتحان إبراهيمؑ حين أُمر بذبح ابنه إسماعيلؑ، حيث كان الأمر للامتحان لا للامتثال.

(٣) ذكرنا عنواني البعث والتحريك تبعاً لمثال الحكم بوجوب الصلاة أو الحجّ المذكورين، وأمّا في حالة الحكم بالحرمة فإنّ العقل ينتزع عنواني الزجر وعدم التحريك بدلاً من البعث والتحريك كما لا يخفى.

وكثيراً ما يطلَق على عنصري «الملاك» و «الإرادة» ـ وهما العنصران اللازمان والأساسيان في هذه المرحلة ـ اسم «مبادئ الحكم» التي تمثّل حقيقة الحكم وروحه. أمّا العنصر الثالث (الاعتبار) فهو الحكم نفسه.

وما أشرنا إليه سابقاً من أنّ العقل يحكم بوجوب امتثال الحكم الذي يُبرزه المولى والذي يصل إلى العبد، إنّما يدلّ في واقعه على أنّ الحكم الشرعيّ إنّما يقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب امتثاله تبعاً لحقيقته ـ أي لحقيقة الحكم ـ وروحه التي هي نفس مبادئه من الملاك والإرادة، وإن تمّ التوصّل إليها من خلال الحكم. ولا يتصوّر أن يكون حكم العقل المشار إليه منصبّاً على الاعتبار لذاته، إذ لا قيمة للاعتبار ما لم تكن وراءه حقيقة يكشف عنها.

من هنا أمكننا القول بأنّ العقل يحكم بامتثال الملاك والإرادة إذا أبرزهما المولى بقصد التوصّل إلى مراده، سواء أنشأ اعتباراً ـ أي جعل حكماً ـ أو لا، وأنّ العقل ذاته لا يحكم بامتثال الاعتبار ـ أي الحكم ـ الخالي من الملاك والإرادة، إذا افترضنا إمكانية جعل مثل هذا الحكم عقلائياً.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**كالوجوب**». المراد من الوجوب ليس لفظ «الوجوب» بل ذلك المحتوى الذي يقول «افعل». ولا يختصّ هذا بالمجتمع الديني بل يشمله وغيره، إذ توجد في كلّ المجتمعات أحكام تأمر الناس بالفعل والإتيان بالعمل، كما توجد أحكام تنهاهم وتأمرهم بالترك.
- قولهﷺ: «**أيّ مولى**». المولى: من له حقّ الطاعة على مَن يُشَرِّع له الأحكام، أعمّ من أن يكون مولىً حقيقياً وهو الله تعالى أو مولىً عرفياً.
- قولهﷺ: «**ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة ، وهي ما يسمّى بالملاك**». لا ينحصر إطلاق لفظ الملاك على المصلحة فقط، حيث يطلَق أيضاً على

المفسدة الموجودة في الفعل الذي ينهى عنه.

- قولهﷺ: «**تولّدت إرادة**». أي: تولدت إرادة لذلك الفعل تبعاً للمصلحة الكامنة فيه، وأمّا لو كان الحكم الذي يراد تشريعه هو «الحرمة» فإنّ المولى سيحدّد ما في الفعل من مفسدة وستتولّد نتيجة لذلك كراهة للفعل، أو إرادة لتركه، فهنالك إرادة للفعل في صورة وجود المصلحة، وإرادة للترك في صورة وجود المفسدة.
- قولهﷺ: «**تتناسب مع المصلحة المدركة**». فلو كانت المصلحة شديدة تولّدت إرادة شديدة وحكم بالوجوب، ولو كانت المصلحة ضعيفة تولّدت إرادة ضعيفة وحكم بالاستحباب.
- قولهﷺ: «**فيعتبر الفعل على ذمّة المكلّف**». لا بمثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[1]؛ لأنّ هذا هو الخطاب الواصل إلى الناس، الكاشف عن الحكم، المختصّ بمرحلة الإثبات، وحديثنا هنا في مرحلة «الثبوت» التي لم تصل بعدُ تفاصيلها إلى الناس ولم يطّلعوا على ما اعتُبر وقُرّر فيها.
- قولهﷺ: «**بل يستخدم غالباً**». لا دائماً؛ إذ قد ينتقل إلى مرحلة الإثبات دون المرور بعنصر الاعتبار هذا.
- قولهﷺ: «**كعمل تنظيميّ وصياغيّ**». من هنا دفع المصنّف إشكالاً قد يطرأ على الذهن وملخّصه: إنّ عنصر الاعتبار إذا لم يكن عنصراً ضرورياً لمرحلة الثبوت وكان بالإمكان الاستغناء عنه في بعض الحالات، فلمَ لا يستغنى عنه في كلّ الحالات؟ وأجابﷺ بأنّ الحاجة إلى هذا العنصر تنشأ من كونه عملاً تنظيمياً وصياغياً.

ثمّ إنّ حقيقة دور هذا العنصر يمكن أن نلخّصها في أنّ المولى كما أنّ له

(١) الأنعام: ٧٢.

«حقّ الطاعة» فإنّ له «حقّ تحديد مركز الطاعة» أيضاً، فإذا تمّ الملاك في شيء وأراده المولى فله الحقّ في أن يجعل ذلك الشيء نفسه في عهدة العبد، وله أن يجعل في عهدته أمراً آخر (كمقدّمة ذلك الشيء). فللمولى الحقّ في أن يجعل مركز الطاعة منصبّاً على أيّ أمر يؤدّي إلى تحقيق الغرض، وإنّما يتمّ هذا من خلال عنصر «الاعتبار»، والتفصيل في هذا البحث موكول إلى محلّه من الحلقة الثالثة(١).

- قوله ﵀: «**قضاءً لحقّ مولويّته**». أو من باب وجوب شكر المنعم.
- قوله ﵀: «**الصادر**». صفة للإبراز.
- قوله ﵀: «**بقصد التوصّل إلى مراده**» أي: بقصد الامتثال لا الامتحان مثلاً.
- قوله ﵀: «**ونحوهما**»؛ من قبيل الزجر وعدم التحريك في حالة النهي والحرمة.
- قوله ﵀: «**مبادئ الحكم**». يطلق اسم «مبادئ الحكم» على الملاك ـ أي المصلحة والمفسدة ـ وعلى الإرادة ـ أي المحبوبية والمبغوضية ـ وقد خصّ السيّد الشهيد ﵀ الملاك بالمصلحة تبعاً لمثال الوجوب الذي ذكره لبيان فكرة «المبادئ».
- قوله ﵀: «**التي بها يقع**». أي: الحكم.

---

(١) راجع: **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ص٢١ ـ ٢٢.

ولكلٍّ واحدٍ منَ الأحكامِ التكليفيةِ الخمسةِ مبادئُ تتّفقُ مع طبيعتِه. فمبادئُ الوجوبِ هي الإرادةُ الشديدةُ، ومِن ورائِها المصلحةُ البالغةُ درجةً عاليةً تأبى عن الترخيصِ في المخالفة.

ومبادئُ الحرمةِ هي المبغوضيةُ الشديدةُ، ومن ورائِها المفسدةُ البالغةُ إلى الدرجةِ نفسِها.

والاستحبابُ والكراهيةُ يتولّدانِ عنْ مبادئَ مِن نفسِ النوعِ، ولكنّها أضعفُ درجةً بنحوٍ يسمحُ المولى معها بتركِ المستحبِّ وبارتكابِ المكروهِ. وأمّا الإباحةُ فهي بمعنيينِ:

أحدُهما: الإباحةُ بالمعنى الأخصِّ التي تُعتبرُ نوعاً خامساً مِن الأحكامِ التكليفيةِ، وهي تعبّرُ عن مساواةِ الفعلِ والتركِ في نظرِ المولى.

والآخرُ: الإباحةُ بالمعنى الأعمِّ، وقد يُطلقُ عليها اسمُ الترخيصِ في مقابلِ الوجوبِ والحرمةِ، فتشملُ المستحبّاتِ والمكروهاتِ مضافاً إلى المباحاتِ بالمعنى الأخصِّ؛ لاشتراكِها جميعاً في عدمِ الإلزام.

والإباحةُ قد تنشأُ عن خلوِّ الفعلِ المباحِ من أيِّ ملاكٍ يدعو إلى الإلزامِ فعلاً أو تركاً، وقد تنشأُ عن وجودِ ملاكٍ في أن يكونَ المكلّفُ مطلقَ العنانِ. وملاكُها على الأوّلِ لا اقتضائيٌّ، وعلى الثاني اقتضائيٌّ.

الشرح

أقسام الحكم ومبادئه

ينقسم الحكم الشرعيّ التكليفي إلى خمسة أقسام، وقد لوحظ في حيثيّة القسمة حقيقة الحكم وروحه أي مبادئه. فلو لم تكن هذه المبادئ منقسمة إلى هذه الأقسام، لما انقسم الحكم الشرعيّ التكليفيّ إليها أساساً، فلكلّ قسم ـ إذاً ـ مبادئه الخاصّة به:

فمبادئ الوجوب: هي المصلحة الشديدة التي تأبى الترخيص في ترك الفعل، والتي تتولّد بسببها إرادة شديدة لذلك الفعل.

ومبادئ المستحبّ: هي المصلحة بدرجة أضعف من درجة مصلحة الوجوب، بحيث تسمح هذه المصلحة بترك الفعل المستحبّ، وتتولّد عنها إرادة تناسبها من حيث الشدّة أيضاً.

ومبادئ الحرمة: هي المفسدة الشديدة التي تأبى الترخيص في ارتكاب الفعل، والتي تتولّد بسببها كراهة ومبغوضية شديدة لذلك الفعل.

ومبادئ المكروه: هي المفسدة بدرجة أضعف من درجة مفسدة الحرمة بحيث تسمح بارتكاب المكروه، والتي تتولّد عنها كراهة ومبغوضية تناسبها من حيث الشدّة أيضاً.

وأمّا مبادئ الإباحة: فلابدّ أوّلاً من تحديد المراد من «الإباحة» لكي تتبيّن بعد ذلك المبادئ الخاصّة بها، حيث إنّ لها إطلاقين:

الأوّل: الإباحة بالمعنى الأخصّ: والتي تعبّر عن مساواة الفعل والترك في نظر المولى، وتعدّ هذه الإباحة القسم الخامس من أقسام الحكم التكليفي.

والثاني: الإباحة بالمعنى الأعمّ، وقد يطلق عليها اسم الترخيص أيضاً في مقابل الإلزام، فتشمل ـ الإباحة حينئذ ـ المستحبّ والمكروه والإباحة بالمعنى الأخصّ؛ لاشتراك هذه الأقسام الثلاثة بعدم الإلزام، وبذلك تقع قبال القسمين اللذين يتضمّنان الإلزام وهما الوجوب الذي يُلزم بالفعل، والحرمة التي تُلزم بالترك.

والإباحة بالمعنى الأخصّ هي التي يجب أن نبحث عن مبادئها باعتبارها القسم الخامس من أقسام الحكم التكليفي.

تنقسم هذه الإباحة إلى قسمين:

الأوّل: الإباحة اللااقتضائية: وهي الإباحة التي تنشأ عن خلوّ الفعل المباح من أيّ ملاك (مصلحة أو مفسدة) يدعو إلى الإلزام فعلاً فيوجب الفعل، أو دون الإلزام فيجعله مستحبّاً، أو يدعو إلى الإلزام تركاً فيحرّمه أو دون الإلزام فيجعله مكروهاً، كشرب الماء في الحالة التي لا يرافقها أيّ حاجة أو ضرورة توجب شربه أو تجعله مستحبّاً، أو أيّ مانع أو ظرف يمنع شربه أو يجعله مكروهاً.

الثاني: الإباحة الاقتضائية: وهي الإباحة التي تنشأ عن وجود مصلحة وهدف وقصد في أن يكون الإنسان حرّاً في اختياره، فلا يلزم بالفعل ولا بالترك لمصلحة في عدم الإلزام هذا.

بعبارة أخرى: إنّ المصلحة تارةً تكون في أن يفعل الإنسان الفعل على نحو الوجوب، وأخرى في أن يفعله على نحو الاستحباب، وثالثة في أن يكون مختاراً في أن يفعل أو لا يفعل، وهذه هي الإباحة الاقتضائية، فهي من قبيل ترك الأب ـ عن قصدٍ ـ ابنه الصغير حرّاً في اختياره لكي يتعلّم ويتدرّب على بعض الأمور بصورة تدريجية من خلال حرّيته؛ فهي حرّية وإباحة تقتضيها المصلحة.

أضواء على النصّ

- قوله‌{قدس سره}: «**من نفس النوع**». أي: من المصلحة والإرادة أو المفسدة والمبغوضية.
- قوله‌{قدس سره}: «**نوعاً خامساً من الأحكام التكليفية**»؛ لأنّ الإباحة بالمعنى الأعمّ لا يمكن أن تكون قسماً قبال الاستحباب والكراهة؛ لتضمّنها هذين القسمين، فلا يصحّ أن يكون المقسم قسماً.
- قوله‌{قدس سره}: «**والإباحة**». أي: الإباحة بالمعنى الأخصّ.
- قوله‌{قدس سره}: «**خلوّ الفعل المباح من أيّ ملاك يدعو إلى الإلزام فعلاً أو تركاً**».

الإلزام فعلاً هو «الوجوب»، والإلزام تركاً هو «الحرمة»، كما أنّ الفعل المباح في هذه الحالة ـ اللااقتضائية ـ خالٍ أيضاً عن الملاك الذي يدعو إلى ما دون الإلزام فعلاً أي «المستحبّ»، وما دون الإلزام تركاً أي «المكروه».

وهذا الخلوّ من أيّ ملاك للإلزام فعلاً وتركاً ـ في الإباحة اللااقتضائية ـ هو نفسه يُعدّ ملاكاً لها، فملاك اللااقتضائية هو عدم الملاك، وملاك الاقتضائية هو إطلاق العنان.

التضادّ بين الأحكام التكليفية

وحين نلاحظُ أنواعَ الحكمِ التكليفيِّ التي مرَّتْ بنا، نجدُ أنّ بينها تنافياً وتضادّاً يؤدّي إلى استحالةِ اجتماعِ نوعينِ منها في فعلٍ واحدٍ، ومردُّ هذا التنافي إلى التنافرِ بين مبادئِ تلكَ الأحكامِ، وأمّا على مستوى الاعتبارِ فقط فلا يوجدُ تنافرٌ؛ إذ لا تنافيَ بين الاعتباراتِ إذا جُرِّدَتْ عن الملاكِ والإرادةِ.

وكذلك أيضاً لا يمكنُ أن يجتمعَ في فعلٍ واحدٍ فردانِ من نوعٍ واحدٍ. فمِنَ المستحيلِ أنْ يتّصفَ شيءٌ واحدٌ بوجوبينِ، لأنّ ذلك يعني اجتماعَ إرادتينِ على مرادٍ واحدٍ، وهو من قبيلِ اجتماعِ المثلينِ، لأنّ الإرادةَ لا تتكرّرُ على شيءٍ واحدٍ، وإنّما تَقْوَى وتشتدُّ، والمحذورُ هنا أيضاً بلحاظِ المبادئِ لا بلحاظِ الاعتبارِ نفسِه.

الشرح

ينبغي أن يُعلم أنّ التضادّ بين الأحكام التكليفية إنّما يتمّ في مرحلة الثبوت، ويكون التضادّ والتنافر حقيقة بين مبادئ تلك الأحكام من ملاك وإرادة، وأمّا على مستوى الاعتبار فلا يوجد تنافر بين الأحكام؛ لأنّها في حال تجريدها عن مبادئها تبقى مجرّد اعتبار، وهو سهل المؤونة كما يقال.

اجتماع حكمين تكليفيين

تعرّض السيّد الشهيد في هذا البحث إلى عدم إمكانية اجتماع حكمين تكليفيين في فعل واحد، ويمكننا تصوّر نحوين من هذا الاجتماع هما:

أوّلاً: اجتماع نوعين من الأحكام في فعل واحد

وهذا الاجتماع مستحيل؛ لوجود التضادّ والتنافي بين الأحكام التكليفية، ولابدّ هنا من الالتفات إلى أنّ التعبير بوجود التضادّ بين الأحكام التكليفية إنّما هو تعبير بلحاظ متعلّق الموصوف أي «مبادئ الحكم»، وإلّا فإنّ الأحكام على مستوى الاعتبار لا تضادّ فيما بينها لأنّها مجرّد اعتبارات كما ذكرنا.

فالوجوب ـ مثلاً ـ لا يمكن أن يجتمع مع الحرمة في فعل واحد؛ لأنّ مبادئ الوجوب ـ المصلحة والإرادة الشديدتين ـ تتنافى وتتضادّ مع مبادئ الحرمة ـ المفسدة والمبغوضية الشديدتين ـ ، والمتضادّان لا يجتمعان في شيء واحد؛ ببداهة العقل.

ثانياً: اجتماع فردين من نوع واحد من الأحكام التكليفية في فعل واحد

وهذا الاجتماع غير ممكن أيضاً، كسابقه في النحو الأوّل؛ إذ المقصود هو عدم إمكانية اجتماع مبادئ فردين من نوع واحد من الأحكام في فعل واحد، لا اجتماع فردين بما هما اعتباران فقط.

ولذا يقال ـ مثلاً ـ باستحالة اتّصاف شيء واحد بوجوبين، لأنّ مردّ ذلك إلى اجتماع إرادتين شديدتين مستقلّتين على مراد واحد. وليست الاستحالة هنا بسبب التنافي والتضادّ بين مبادئ الحكمين؛ لأنّهما مبادئ لحكمين من نوع واحد، بل مردّ ذلك إلى أنّ مثل هذا الاجتماع هو من قبيل اجتماع المثلين، واجتماع المثلين محال عقلاً، كما هو واضح[1].

بعبارة أخرى: يمكن أن يقال إنّ غرض الوجوب هو تحريك العبد نحو الإتيان بالفعل، وإنّ هذا الغرض يتحقّق بالوجوب الأوّل، ولن يكون جعل الوجوب الثاني بدافع التحريك والبعث أيضاً إلّا تحصيلاً للحاصل، وهو لغو، واللغو مستحيل في حقّ المشرّع الحكيم.

الإرادة تقوى ولا تتكرر

نعم بالإمكان أن نتصوّر أنّ الإرادة تقوى وتشتدّ دون أن تتكرّر، إذ نجد أنّ الوجوبات أو المحرّمات مثلاً لها مراتب يختلف بعضها عن بعض. فالإفطار بمباح عمداً في شهر رمضان حرام، ولكن الإفطار بمحرّم أشدّ حرمة، والاعتداء على الناس ظلم وحرام، ولكن الاعتداء على المعصوم أشدّ ظلماً وحرمة، وهكذا.

---

(١) انظر المنطق للمظفّر: ص٥٠.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**أنّ بينها تنافياً وتضادّاً**». من هنا أمكن تقسيمها إلى أقسام خمسة دون أن تتداخل فيما بينها.
- قولهﷺ: «**وهو من قبيل اجتماع المثلين**». لم يقل: «اجتماع المثلين»؛ لأنّ استحالة اجتماع المثلين إنّما تكون في الأمور التكوينية والذوات الخارجية لا التشريعية، ولذا عبّر بـ «من قبيل...».
- قولهﷺ: «**والمحذور هنا**». أي: في قوله: «لا يمكن أن يجتمع في فعل واحد فردان من نوع واحد».

شمول الحكم الشرعيّ لجميع وقائع الحياة

ولمّا كان اللهُ تعالى عالماً بجميعِ المصالحِ والمفاسدِ التي ترتبطُ بحياةِ الإنسانِ في مختلفِ مجالاتِه الحياتيةِ، فمِنَ اللطفِ اللائقِ برحمتِه أن يشرّعَ للإنسانِ التشريعَ الأفضلَ؛ وفقاً لتلك المصالحِ والمفاسدِ في شتّى جوانبِ الحياةِ، وقد أكّدَتْ ذلك نصوصٌ كثيرةٌ وردَتْ عنْ أئمّةِ أهلِ البيتِ عليهمُ السلامُ، وخلاصتُها: أنّ الواقعةَ لا تخلو مِن حكمٍ.

الشرح

شمول لوقائع الحياة

يعتقد الشيعة الإمامية أنّ الأحكام الشرعية شاملة لكلّ وقائع الحياة وفي جميع جوانبها، فما من واقعة إلّا ولله فيها حكم[1]، ولكن المكلّف قد يصيب ذلك الحكم وقد يخطئ فيه، ولهذا سمّوا «بالمخطّئة».

ولا يعني هذا وصول جميع التشريعات والأحكام إلينا، بل قد يكون واصلاً وقد لا يكون، لأنّ «التشريع» غير «الخطاب» الذي يصل إلى الناس عادة.

وهناك عدّة أدلّة عقلية ونقلية لإثبات مدّعى الإمامية من شمول الأحكام الشرعية لجميع نواحي الحياة:

أوّلاً ـ الأدلّة العقلية: ومنها دليل «قاعدة اللطف»، وملخّصه: أنّ الله سبحانه وتعالى العالم بكلّ شيء، يعلم بجميع المصالح والمفاسد التي ترتبط

(١) بسبب اعتقاد الإمامية هذا، فإنّهم لا يرون صحّة تلك الروايات التي تتحدّث عن عدم معرفة النبيﷺ ببعض قضايا الحياة اليومية من قبيل قصّة «تأبير النخل» المشهورة، التي ملخّصها: أنّ أصحاب الرسولﷺ سألوه عن تأبير نخلهم، فقال لهم: «لا تأبروه»، فلم يثمر النخل بسبب عدم تأبيره، وخسر الأصحاب، فقال لهم الرسولﷺ: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، (انظر **صحيح مسلم**: ج٧، ص٩٥؛ **سنن ابن ماجة**: ج٢، ص٨٢٥).

فبناءً على الاعتقاد بأنّ «ما من واقعة إلاّ ولله فيها حكم»، يكون تأبير النخل واقعة، فهي إمّا واجبة أو محرّمة أو مستحبّة أو مكروهة أو مباحة، وما أجاب به النبيﷺ أصحابه، كان أحد هذه الأحكام، فكيف قال لهمﷺ: أنتم أعلم بأمور دنياكم؟ وهل يعقل أن يكون الأصحاب أعلم منهﷺ بحكم من الأحكام الشرعية؟!

بحياة الإنسان وفي مختلف المجالات، ولأنّه رحيم، بل أرحم الراحمين، فمن اللطف اللائق برحمته هذه أن يشرّع للإنسان التشريع الأفضل والأكمل الشامل لكلّ نواحي حياة الإنسان وفقاً لعلمه تعالى بالأمور التي هي في صالح عبده والمفاسد التي هي في ضرره.

ثانياً ـ الأدلّة الشرعية: ومنها روايات وردت عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام تؤكّد شمول الأحكام لكلّ وقائع الحياة، وقد أشارت هذه الروايات إلى أنّ كلّ واقعة لا تخلو من حكم حتّى «أرش الخدش»، فقد روى أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال: «**إنّ عندنا الجامعة**»، قلت: وما الجامعة؟ قال عليه السلام: «**صحيفة فيها كلّ حلال وحرام، وكلّ شيء يحتاج إليه الناس حتّى الأرش في الخدش**»[1]. وهناك روايات كثيرة بهذا المعنى طوينا الكلام عنها لوضوح المسألة عندنا.

كما أن ما دّل على خاتمية الرسالة الإسلامية من آيات وروايات يفيد شاهداً في المقام؛ إذ الإيمان بخاتمية الدين الإسلامي لا ينسجم إلّا مع القول بشموله لجميع وقائع حياة الإنسان، وإلّا لكان هناك دين أكمل منه وكان هو الدين الخاتم، وهو باطل جزماً.

أضواء على النصّ

- قوله قدس سره: «**فمن اللطف اللائق**». إشارة إلى قاعدة اللطف، وهي أحد الأدلّة العقلية على شمول الأحكام لجميع وقائع الحياة.
- قوله قدس سره: «**وقد أكّدت ذلك نصوص كثيرة**». إشارة إلى الدليل الشرعيّ على شمول الأحكام لجميع وقائع الحياة.

---

(١) انظر الكافي: ج١، ص١٨٥، ح١؛ وسائل الشيعة: ج٢٩، ص٣٥٦، أبواب ديات الأعضاء، باب ٤٨، ح١.

الحكم الواقعيّ والحكم الظاهريّ

ينقسمُ الحكمُ الشرعيُّ إلى واقعيٍّ وظاهريٍّ:

فالحكمُ الواقعيُّ هو: كلُّ حكمٍ لم يُفتَرَضْ في موضوعِه الشكُّ في حكمٍ شرعيٍّ مسبق.

والحكمُ الظاهريُّ هو: كلُّ حكمٍ افتُرِضَ في موضوعِه الشكُّ في حكم شرعيٍّ مسبقٍ، مِن قبيلِ: أصالةِ الحلِّ في قولِه: «كلُّ شيءٍ لك حلالٌ حتّى تعلمَ أنّه حرامٌ»، وسائرِ الأصولِ العمليّةِ الأخرى، ومِن قبيلِ أمرِه بتصديقِ الثقةِ والعملِ على وفقِ خبرِه، وأمرِه بتصديقِ سائرِ الأماراتِ الأخرى.

وعلى هذا الأساسِ يقالُ عنِ الأحكامِ الظاهريّةِ بأنّها متأخّرةٌ رتبةً عنِ الأحكامِ الواقعيّةِ؛ لأنّها قد افتُرِضَ في موردِها الشكُّ في الحكمِ الواقعيِّ، ولولا وجودُ الأحكامِ الواقعيّةِ في الشريعةِ لما كانت هناك أحكامٌ ظاهريّة.

الشرح

تبيّن فيما سبق أنّ الحكم الشرعيّ شامل لجميع وقائع الحياة، ولا توجد واقعة إلّا ولله سبحانه وتعالى فيها حكم، فإذا واجه المكلّف واقعة معيّنة فلابدّ أن يبحث عن حكم هذه الواقعة، وهذا الحكم إما أن يكون واقعياً أو ظاهرياً، وهو مادّة بحثنا الآن.

الحكم الواقعي والحكم الظاهري

في مقام تحديد الحكم الشرعي للواقعة التي يواجهها المكلّف توجد حالتان:

الحالة الأولى: أن يصل إلى الحكم الذي جعله الله تعالى لتلك الواقعة على نحو القطع واليقين، فعليه أن يأخذ بذلك الحكم وأن يلتزم به ويطبّقه، ويسمّى الحكم الشرعيّ في هذه الحالة بـ «الحكم الشرعيّ الواقعيّ»، كما في وجوب الصلاة ووجوب الحجّ، وحرمة الزنا، وحرمة شرب الخمر، وطهارة الماء، ونجاسة البول، ونجاسة الماء القليل إذا وقعت فيه قطرة دم نجس، وما شابه ذلك.

ففي كلّ هذه الأمثلة وأشباهها نقطع بالأحكام الصادرة بخصوصها ولا نشكّ فيها، لأنّ هذه الأحكام قد انصبّت على مواضيعها بما هي هي مباشرة من دون أن تقيّد هذه المواضيع بالشكّ في أحكام شرعية مسبقة يحتمل أن تكون قد صدرت بخصوصها، لأنّ مثل هذا الشكّ ينتج عادة عدم تمكّن المكلّف من الوصول إلى الحكم الشرعيّ الخاصّ بالواقعة، وقد

وصل المكلّف في حالتنا المفترضة إلى الحكم الشرعيّ مباشرة، فلا شكّ عنده كما هو واضح.

من هنا يمكننا أن نعرِّف الحكم الواقعيّ بأنّه: «الحكم الذي لم يفترض في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبق».

الحالة الثانية: وهي الحالة التي لا يصل فيها المكلّف إلى الحكم الواقعيّ الذي جعله الله تعالى للواقعة التي يبحث عن حكمها الشرعيّ، بل يبقى شاكّاً فيه، فماذا يفعل في مثل هذه الحالة؟

للإجابة عن هذا السؤال، لابدّ أن نعرف أوّلاً أنّ الله سبحانه وتعالى، العالم بكلّ شيء، عالم ومنذ البداية بأنّ الإنسان سوف يصل إلى بعض أحكام الشريعة الواقعية لا كلّها، وليس من لطفه تعالى أن يترك هذا الإنسان سدى ومن دون أيّ تكليف حينما يواجه الحالات التي لا يتمكّن فيها من الوصول إلى الحكم الشرعيّ الواقعيّ، بل حدّد سبحانه وتعالى له وظيفته الشرعية تجاه الحكم المجهول الذي يواجهه، وتسمّى هذه الوظيفة الشرعية بـ«الحكم الشرعيّ الظاهريّ».

فعلى سبيل المثال: نحن نعرف بأنّ الدم نجس، وأنّ الماء طاهر، وأنّ الدم إذا وقع في الماء القليل تنجّس، ولكن إذا وقعت قطرة من دم نجس ولم يعلم المكلّف أنّها وقعت في الماء القليل أو على التراب، فبماذا يحكم على هذا الماء؟ أيحكم بنجاسته ويقول: إنّه نجس قطعاً؟ أم يحكم بطهارته ويقول: بأنّه طاهر قطعاً؟

الجواب: إنّ المكلّف وإن كان يعلم بأنّ لله في كلّ واقعة حكماً، وأنّ لهذه الواقعة حكماً واقعياً قطعاً، فهو إمّا نجس واقعاً وإمّا طاهر واقعاً، ولكن مثل هذا الحكم الواقعيّ لم يصل إليه ولم يرد فيه خطاب شرعيّ قطعيّ،

فليس بإمكانه ـ إذاً ـ أن يقطع بنجاسة هذا الماء أو طهارته، ويبقى حكمه بالنسبة إليه مشكوكاً. ولأنّ الشارع لم يترك مثل هذه الحالات سدى، فقد حدّد الوظيفة الشرعية للمكلّف في هذه الحالة بقوله عليه السلام: «**كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنه قذر**»(١) فيحكم المكلّف بطهارة مثل هذا الماء، بحكم ظاهريّ لا واقعيّ؛ لأنّه طاهر على الظاهر بالنسبة للمكلّف الحائر، بالرغم من أنّه قد يكون له في لوح الواقع حكم آخر، وأمّا موضوع هذا الحكم فهو الماء المشكوك الحكم الواقعيّ كما هو واضح.

ومثال ذلك أيضاً: أنّنا نعرف أنّ الكافر المحارب يجب قتله، وأمّا المسلم فإنّه محترم الدم ولا يجوز قتله بغير حقّ، ولكن لو شككنا في شخص ما بأنّه كافر محارب أو مسلم محترم الدم، فماذا نفعل؟

هنا نجد أنّ الشارع المقدّس قد شدّد الأمر في قضايا الدماء ولم يتساهل فيها، فوضع لها «أصالة الاحتياط» وأمر بالاحتياط في مثل هذه الموارد، ولم يجوّز للمكلّف الإقدام على قتل المشكوك به المردّد بين الكافر المحارب والمسلم، وعدم الجواز هذا حكم ظاهريّ لا واقعيّ، وموضوعه عملية القتل المشكوكة الحكم الواقعيّ.

ومثال ذلك أيضاً: الشكّ في حرمة التدخين (أي شرب التتن أو التبغ)، وعدم العلم بأنّه حرام أو حلال، فإنّ الشارع المقدّس قد وضع «أصالة البراءة» أو «أصالة الحلّية» لمثل هذه الحالات بقوله عليه السلام: «**كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام**»(٢). وحينئذ يحكم بحلّية شرب التتن، وهذا

---

(١) **مستدرك الوسائل**: ج٢، ص٥٨٣، أبواب النجاسات، ب٣٠، ح٤.

(٢) **الكافي**: ج٥، ص٣١٣، ح٤٠؛ **وسائل الشيعة**: ج١٧، ص٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب٤، ح٤.

الحكم حكم ظاهريّ وموضوعه شرب التتن المشكوك.

وهكذا الحال بالنسبة إلى خبر الثقة، حينما نشكّ في أنّ خبر الثقة يجب تصديقه أم لا، إذ نجد أنّ الشارع المقدّس قد أمر بتصديق خبر الثقة وجعله حجّة، فنحكم حينئذ حكماً ظاهريّاً بوجوب تصديق خبر الثقة، ويكون موضوع هذا الحكم هو خبر الثقة المشكوك الحكم الواقعيّ.

وهكذا نخلص إلى أنّ الحكم الظاهريّ هو: «الحكم الذي افترض في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبق».

ملاحظات مهمّة

الأولى: إنّ تقسيم الحكم الشرعيّ إلى حكم واقعيّ وحكم ظاهريّ، تابع للالتزام بأنّ الأحكام الشرعية شاملة لكلّ وقائع الحياة، فلو لم نقل بوجود الأحكام الواقعية وشمولها لكلّ وقائع الحياة لما كانت هناك أحكام ظاهريّة أصلاً، لأنّنا بغير هذا الافتراض لن نضطر إلى افتراض الشكّ في حكم واقعيّ لنجعله موضوعاً لحكم ظاهريّ، إذ لعلّ الواقعة التي لم نستطع التوصّل إلى حكمها الواقعيّ لا حكم لها أصلاً، فلماذا نفترض لها حكماً ولماذا نشكّ فيه لكي تصل بنا النوبة إلى الحكم الظاهريّ؟!

الثانية: إنّ الأحكام الظاهريّة متأخّرة رتبة عن الأحكام الواقعية؛ لأنّنا قلنا إنّ موضوع الحكم الظاهريّ هو «الشكّ في الحكم الواقعيّ». فمادام «الحكم الواقعيّ» قد أخذ في موضوع الحكم الظاهريّ، فلابدّ أن يتقدّم عليه؛ ضرورة تقدّم كلّ موضوع على حكمه أو تأخّر كلّ حكم عن موضوعه.

ولو دقّقنا النظر في هذه المسألة، فإنّنا سنجد أنّ الحكم الظاهريّ متأخّر عن الحكم الواقعيّ بمرتبتين لا بمرتبة واحدة، لأنّ موضوع الحكم

الظاهريّ هو «الشكّ في الحكم الواقعيّ» فعندنا «شكّ» وعندنا «حكم واقعيّ مشكوك فيه»، فلابدّ من وجود الحكم الواقعيّ أوّلاً، ثمّ تحقّق الشكّ فيه ثانياً لكي يتحقّق موضوع الحكم الظاهريّ.

الثالثة: لا نعني بالحكم الواقعيّ أن يكون الحكم الذي يلتزم به المكلّف فعلاً مطابقاً للواقع، فقد يكون مخالفاً له، كما لو حكم المكلّف على السائل الذي أمامه بالطهارة لقطعه بأنّه ماء، ولم يكن هذا السائل في الواقع إلّا خمراً، فإنّ حكم المكلّف هذا على ذلك السائل بالطهارة حكم واقعيّ، لأنّ الحكم الواقعيّ للماء هو الطهارة، ولا يمكن اعتباره حكماً ظاهريّاً؛ لأنّه لم يصدر من المكلّف وهو شاكّ في حقيقة السائل الذي أمامه، بل صدر منه وهو معتقد بأنّه ماء وأنّ حكمه الطهارة بلا شكّ أو تردّد.

أضواء على النصّ

- قوله‏قدس‌سره: «**ينقسم الحكم الشرعيّ**». أعمّ من التكليفيّ والوضعيّ.
- قوله‏قدس‌سره: «**لم يفترض في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبق**». بل هو متّجه نحو الشيء ذاته لتحديد حكمه مباشرة كما في «وجوب الصلاة»، لا إلى حالة الشكّ لرفعها.
- قوله‏قدس‌سره: «**في حكم شرعيّ مسبق**». أي: في حكم شرعيّ واقعيّ مسبق.
- قوله‏قدس‌سره: «**حتّى تعلم أنّه حرام**». فإذا علمت أنّه حرام أصبح الحكم بالحرمة حكماً واقعياً ولا مجال لإجراء الأصول العملية حينئذ؛ لعدم وجود موضوع للشكّ حين حصول العلم.
- قوله‏قدس‌سره: «**سائر الأصول العملية الأخرى**»؛ مثل أصالة الاحتياط والتخيير والاستصحاب.
- قوله‏قدس‌سره: «**سائر الأمارات الأخرى**». من قبيل الشهرة والإجماع.

- قولهﷺ: «**وعلى هذا الأساس يقال**». تضعيف للقول؛ لأنّهﷺ سيناقش ذلك في مسألة تأخّر رتبة الأحكام الظاهريّة عن الواقعية في الحلقة الثالثة.
- قولهﷺ: «**لأنّها قد افترض في موردها الشكّ في الحكم الواقعيّ**»: بيان لسبب تأخّر رتبة الأحكام الظاهرية عن الواقعية.
- قوله: «**ولولا وجود الأحكام الواقعية في الشريعة لما كانت هناك أحكام ظاهرية**»: بيان لسبب انقسام الأحكام الشرعية إلى واقعية وظاهرية.

الأمارات والأصول

والأحكامُ الظاهريةُ تُصنَّفُ عادةً إلى قسمينِ:

أحدُهما: الحكمُ الظاهريُّ المرتبطُ بكشفِ دليلٍ ظنّيٍّ معيَّنٍ على نحوٍ يكونُ كشفُ ذلك الدليلِ هو الملاكَ التامَّ لجعلِه، كالحكمِ الظاهريِّ بوجوبِ تصديقِ خبرِ الثقةِ، والعملِ على طبقِه سواءٌ كان ذلك الدليلُ الظنّيُّ مفيداً للظنِّ الفعليِّ دائماً أو غالباً وفي حالاتٍ كثيرةٍ، وفي هذهِ الحالةِ يُسمّى ذلكَ الدليلُ بالأمارةِ، ويُسمَّى الحكمُ الظاهريُّ بالحجّيةِ فيقالُ: إنّ الشارعَ جعلَ الحجّيةَ للأمارةِ.

والقسمُ الآخرُ: الحكمُ الظاهريُّ الذي أُخذ فيه بعينِ الاعتبارِ نوعُ الحكمِ المشكوكِ، سواءٌ لم يُؤخذْ أيُّ كشفٍ معيّنٍ بعينِ الاعتبارِ في مقامِ جعلِه، أو أُخِذ، ولكنْ لا بنحوٍ يكونُ هو الملاكَ التامَّ، بل منضمّاً إلى نوعِ الحكمِ المشكوكِ.

ومثالُ الحالةِ الأولى: أصالةُ الحلِّ، فإنّ الملحوظَ فيها كونُ الحكمِ المشكوكِ والمجهولِ مردّداً بينَ الحرمةِ والإباحةِ، ولم يُلحظْ فيها وجودُ كشفٍ معيّنٍ عنِ الحلّية.

ومثالُ الحالةِ الثانيةِ: قاعدةُ الفراغِ، فإنّ التعبّدَ في هذهِ القاعدةِ بصحّةِ العملِ المفروغِ عنه يرتبطُ بكاشفٍ معيّنٍ عنِ الصحّةِ، وهو

غلبةُ الانتباهِ وعدمُ النسيانِ في الإنسانِ، ولكنْ هذا الكاشفُ ليس هو كلَّ الملاكِ، بل هناك دخلٌ لكونِ المشكوكِ مرتبطاً بعملٍ تمَّ الفراغُ عنه، ولهذا لا يَتعبَّدُنا الشارعُ بعدمِ النسيانِ في جميع الحالاتِ.

وتُسمَّى الأحكامُ الظاهريةُ في هذا القسمِ بـ «الأصولِ العملية»، ويُطلقُ على الأصولِ العمليةِ في الحالةِ الأولى اسمُ «الأصولِ العمليةِ غيرِ المحرزةِ». وعليها في الحالة الثانية اسمُ «الأصولِ العمليةِ المحرزةِ». وقد يُعبّرُ عنها بـ «الأصولِ العمليةِ التنزيلية».

الشرح

اتّضح لنا ممّا سبق أنّ لكلّ واقعة حكماً في لوح الواقع، وأنّ أحكام بعض الوقائع تصل إلى الإنسان ويعلمها وهي الأحكام الواقعية، وأنّ هناك وقائع أخرى لا يعلم المكلّف حكمها فيبقى حائراً وشاكّاً قبالها، غير أنّ الشارع المقدّس لم يتركه سدى في حيرته وشكّه وإنّما حدّد له الوظيفة العملية التي يتّبعها، وتسمّى هذه الوظيفة العملية بالحكم الظاهريّ.

أقسام الحكم الظاهريّ

ينقسم الحكم الظاهريّ إلى قسمين:

الأوّل: الحكم الظاهريّ المرتبط بكشف دليل ظنّي معيّن على نحو يكون كشف ذلك الدليل هو الملاك التامّ لجعله.

توضيحه: أنّ الشارع المقدّس من أجل أن يرشد المكلّف الشاكّ الحائر إلى الحكم الذي يجب عليه الالتزام به، نصب له هادياً ومرشداً يرشده إلى الأحكام الواقعية ويكشف له عنها. ولكن هذا المرشد والهادي لا يرشده دائماً إلى تلك الأحكام الواقعية ولا يكشف له عنها كشفاً تامّاً، ولو سألت الشارع: لماذا جعلت هذا الدليل الذي لا يوصل العبد إلى الحكم الواقعيّ دائماً؟ لأجاب بأنّ المكلّف لا يمكنه الوصول من خلال عقله إلى الأحكام الواقعية المشكوكة، ولمّا لم يكن من المعقول أن ينصّب لكلّ شاكٍّ إماماً معصوماً يعيّن له حكمه الشرعيّ، فيدور الأمر بين أن يترك الشاكّ لاختياره ولهواه، وبين أن ينصّب له هادياً ومرشداً وكاشفاً عن الحكم وإن احتمل في حقّه ـ ما دام غير معصوم ـ نسبة معيّنة من الخطأ والنسيان.

ولا شكّ في أنّ الأمر الثاني هو المتعيّن عقلائياً، ومن هنا تمّ اختياره باعتباره طريقاً جيّداً للإيصال إلى أغلب الأحكام الواقعية وللكشف عنها، وأمّا الموارد التي يخطئ فيها وما شابه، فهي معفوّ عنها، والمكّلف معذور.

من هنا أطلق اسم «الأمارة» على هذا الدليل والطريق والمرشد باعتباره علامة تشير إلى الأحكام الواقعية التي شكّ المكلّف بها ولم يستطع الوصول إليها وإن لم توصله إليها في بعض الأحيان، وقد جعل الشارع الحجّية للأمارة.

وهذا معناه أنّ مؤدّى الأمارة لم يكن له مدخلية في جعل الحكم الظاهريّ، فسواء كان وجوباً أو حرمة أو استحباباً أو كراهة أو إباحة، فإنّ الشارع لم ينظر إلى ذلك في مقام جعل الحجّية للأمارة وإنّما نظر فقط إلى كاشفيتها عن الواقع[1] وإن كانت كاشفية ناقصة غير تامّة، كما قلنا سابقاً.

من أمثلة هذا الطريق والدليل خبر الثقة، فإنّ الثقة وإن احتمل في خبره الخطأ والنسيان وما شابه ذلك، إلّا أنّ خبره في الأعمّ الأغلب صادق ويوصل إلى الأحكام الواقعية ويكشف عنها. فخبر الثقة أمارة جعله الشارع حجة، وتمام الملاك في جعل الحجّية له هو كاشفيته عن الحكم الواقعيّ، وتلك الحجية المجعولة من قبل الشارع لخبر الثقة تسّمى الحكم الظاهريّ[2].

الثاني: الأصل العملي: وهو الحكم الظاهريّ الذي أخذ فيه بعين الاعتبار ـ غالباً ـ نوع الحكم المشكوك[3] فقط، لا أنّه طريق وكاشف

---

(١) وقد عبّر السيّد الشهيد‏ عن الكشف عن الواقع بـ «الاحتمال». للاطّلاع انظر **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ص٣٢.

(٢) فالأمارة بنفسها ليست حكماً ظاهريّاً وإنّما هي مورد لجعل الحكم الظاهريّ، فهي مجرّد كاشف لا غير، ولأجل هذه الكاشفية التي تُصيب الواقع غالباً جُعلت الحجّية لها، وهذه الحجّية هي الحكم الظاهريّ لا نفس الأمارة كخبر زرارة مثلاً.

(٣) وقد عبّر السيّد الشهيد عن نوع الحكم المشكوك بالمحتمل، انظر المصدر المتقدّم.

ومرشد إلى الحكم الواقعيّ كما في القسم الأوّل أي «الأمارة».

بيانه: إنّ الحكم المشكوك يمكن أن يكون على أشكال وأنحاء مختلفة:

١ـ فقد يدور الحكم المشكوك بين الإباحة والحرمة، فمن أجل أن لا يبقى المكلّف حائراً، يحكم الشارع بحكم شرعيّ ظاهريّ ـ لأنّه افترض في موضوعه الشكّ في حكم سابق ـ وهو الإباحة، ويسمّى هذا الحكم الظاهريّ بـ «أصل الإباحة».

٢ ـ وقد يدور الأمر بين الطهارة والنجاسة، فيحكم الشارع بحكم ظاهريّ وهو «الطهارة» ويسمّى هذا الحكم الظاهريّ بـ «أصل الطهارة»، وهكذا في باقي الموارد الأخرى التي يحكم الشارع في كلّ منها بحكم خاصّ بها.

ولو سألت الشارع: هل جعلك للإباحة أو الطهارة هو على نحو الكشف عن الحكم الواقعيّ، وأنّ بالإمكان الاستفادة منها في أيّ نوع من الأحكام المشكوكة التي تواجهنا؟

لأجاب: بالنفي، وأنّ هذه الأحكام ـ في الأعمّ الأغلب ـ لا تتضمّن جانب الكشف عن الأحكام الواقعية ولا تحرزها، بل هي مجرّد إرشاد إلى الوظيفة العملية التي يجب على المكلّف القيام بها، وتتحدّد هذه الأحكام بنوع الحكم المشكوك، ومن هنا كان للشكّ بين الحرمة والإباحة أصل خاصّ به، وللشكّ بين الطهارة والنجاسة أصل خاصّ به.

بعبارة أخرى: إنّ الأحكام الظاهرية أصول عملية يحدّدها ـ في الأعمّ الأغلب ـ نوع الحكم المشكوك فقط من أجل العمل وفقها، وليست طرقاً محرزة للواقع كما في القسم الأوّل من الأحكام الظاهرية أي الأمارات.

الأصل العمليّ المحرز وغير المحرز

تقدّم أنّ الأصول العملية أحكام ظاهرية يحدّدها في الأعمّ الأغلب نوع الحكم المشكوك، ومن قولنا: «في الأعمّ الأغلب» لا في كلّ الأحوال يتبيّن أنّ هذه الأحكام والأصول على قسمين:

١ ـ **الأصل العملي غير المحرز:** وهو الحكم الظاهريّ الذي يكون نوع الحكم المشكوك تمام الملاك في جعل الحجّية له. مثاله: «أصالة الحل» فإنّ الملحوظ فيها كون الحكم المشكوك مردّداً بين «الإباحة والحرمة»، وحينئذ يحكم بالحلّية دون النظر إلى أمر آخر، وأمّا لو كان الحكم المشكوك ـ مثلاً ـ مردّداً بين «الوجوب وأمر آخر» لما أمكننا إجراء «أصالة الحلّ»؛ لاختلاف نوع الحكم المشكوك، فلا يدخل ضمن دائرة أصالة الحلّ بل يشمله أصل عمليّ آخر يناسب نوعه. ويطلق على الأصل العملي غير المحرز اسم الأصل العملي غير التنزيلي أيضاً.

٢ ـ **الأصل العملي المحرز:** وهو الحكم الظاهريّ الذي يكون ملاك جعل الحجّية له مؤلّفاً من جزئين: جزء لكاشفيّته عن الواقع، وجزء لنوع الحكم المشكوك. ومثاله «قاعدة الفراغ»، إذ تشتمل هذه القاعدة على جنبتين:

الأولى: جنبة النظر إلى نوع الحكم المشكوك، فهي تجري في الموارد التي فرغ فيها المكلّف من العمل وأتمّه، ولا يمكنه أن يجري هذه القاعدة في العمل الذي لا زال مستمرّاً فيه، فلو شكّ المكلّف في وضوئه بعد الفراغ منه أمكنه إجراء هذه القاعدة ـ بعد تمام الجانب الثاني أيضاً ـ والحكم بصحّة وضوئه، وأمّا لو شكّ في الوضوء وهو لا يزال فيه، فلا يمكنه التمسّك بهذه القاعدة والحكم بصحّة هذا الوضوء.

الثانية: جنبة الكاشفية، وهي غلبة الانتباه وعدم النسيان التي ترافق الإنسان ـ عادةً ـ حين قيامه بالعمل، ومن هنا فإنّ الإنسان إذا فرغ من عمل وشكّ فيه، فإنّ المرتكز عقلائياً هو أنّه أذكر لعمله أثناء القيام به منه بعد الفراغ منه فلا يعتدّ بشكّه هذا وتجري قاعدة الفراغ هنا ويحكم بصحّة العمل الذي شكّ فيه بعد الفراغ منه، وقد أشار الإمام إلى ذلك بقوله لرجل شكّ في الوضوء بعدما فرغ منه: «**إنّه حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ**»[(١)].

هذا كلّه بشرط أن لا يكون الإنسان عالماً بأنّه كان غافلاً وناسياً أثناء قيامه بالعمل وإلّا لما تحقّق جانب الكاشفية لقاعدة الفراغ اللازم لتتميم ملاك جعل الحجّية لها، ولما أمكن التمسّك بهذه القاعدة للحكم بصحّة العمل المفروغ منه .

ويطلق على الأصل المحرز هنا اسم الأصل العملي التنزيلي أيضاً.

أضواء على النصّ

- قوله ﰁ: «**والأحكام الظاهرية**». لا مطلق الحكم الشرعيّ المتضمّن للحكم الواقعيّ والظاهريّ معاً.
- قوله: «**المرتبط بكشف دليل ظنّي**». ولأنّه ظنّيّ أصبح الحكم ظاهرياً ولو كان كشفه قطعياً لما وجد شكّ ولا حكم ظاهريّ بل لكان حكماً واقعياً.
- قوله ﰁ: «**لجعله**». أي: لجعل الحكم الظاهريّ.
- قوله ﰁ: «**سواء كان ذلك الدليل الظنّي مفيداً للظنّ الفعلي دائماً أو غالباً وفي حالات كثيرة**». أي: المطلوب هو غلبة الظنّ بالصدق نوعياً لا شخصياً ، فهو حجّة حتّى لو لم يؤدّ إلى غلبة الظنّ بالصدق عند الشخص ذاته

---

(١) **التهذيب**: ج١ ص١٠١ ح٢٦٥؛ **وسائل الشيعة**: ج١ ص٤٧١ أبواب الوضوء باب٤٢ ح٧.

مادام الظنّ بصدقه نوعياً ثابتاً.

- قوله‌ﷺ: «**يسمّى ذلك الدليل بالأمارة**»؛ لأنّه يدلّ على الحكم الواقعيّ.
- قوله‌ﷺ: «**الذي أخذ فيه**». أي: الحكم الظاهريّ.
- قوله‌ﷺ: «**نوع الحكم المشكوك**»، لا أنّه طريق إلى الحكم الواقعيّ كما في الأمارة.
- قوله‌ﷺ: «**ومثال الحالة الأولى**». أي: الحالة التي لم يؤخذ فيها في مقام جعل الحكم أيّ كاشفية، بل أُخذ فيها نوع الحكم المشكوك فقط.
- قوله‌ﷺ: «**مردّداً بين الحرمة والإباحة**». فلو كان مردّداً بين الوجوب وأمر آخر فإنّه لا تجري فيه «أصالة الحل» وإنّما يجري فيه أصل آخر بسبب تغيّر نوع الحكم المشكوك.
- قوله‌ﷺ: «**وجود كشف معيّن عن الحلّية**». أي: لم يلحظ فيها الكشف عن الأحكام الواقعية وإنّما هي أصل لتحديد الوظيفة العملية.
- قوله‌ﷺ: «**ومثال الحالة الثانية**». أي: الحالة التي أخذ فيها ـ في مقام جعل الحكم ـ الكاشفية ونوع الحكم المشكوك معاً.
- قوله‌ﷺ: «**بل هناك دخل لكون المشكوك مرتبطاً بعمل تمّ الفراغ عنه**». أي: هناك دخل لنوع الحكم المشكوك.
- قوله‌ﷺ: «**ليس هو كلّ الملاك**». أي: ليس هو تمام الملاك في جعل الحجّية لقاعدة الفراغ.
- قوله‌ﷺ: «**الأصول غير المحرزة**». أو غير التنزيلية، في قبال الأصول المحرزة ـ أي: الأصول التنزيلية ـ التي يكون جعل الوظيفة العملية فيها بلسان تنزيل المشكوك منزلة الواقع.
- قوله‌ﷺ: «**وعليها**». أي: الأصول العملية.

اجتماع الحكم الواقعيّ والظاهريّ

وبناءً على ما تقدَّمَ يُمكنُ أن يجتمعَ في واقعةٍ واحدةٍ حكمانِ: أحدُهما واقعيٌّ، والآخرُ ظاهريٌّ.

مثلاً: إذا كان الدعاءُ عندَ رؤيةِ الهلالِ واجباً واقعاً، وقامَت الأمارةُ على إباحتِه، فحَكمَ الشارعُ بحجّيةِ الأمارةِ، وبأنّ الفعلَ المذكورَ مباحٌ في حقِّ من يشكُّ في وجوبِه، فقدِ اجتمعَ حكمانِ تكليفيّانِ على واقعةٍ واحدةٍ، أحدُهما واقعيٌّ وهو الوجوبُ، والآخرُ ظاهريٌّ وهو الإباحةُ، وما دام أحدُهما مِن سنخِ الأحكامِ الواقعيةِ، والآخرُ من سنخِ الأحكامِ الظاهريةِ، فلا محذورَ في اجتماعِهما، وإنّما المستحيلُ أن يجتمعَ في واقعةٍ واحدةٍ وجوبٌ واقعيٌّ وإباحةٌ واقعيةٌ.

الشرح

اجتماع الحكم الواقعي والظاهري

قلنا سابقاً: إنّ الحكم الشرعيّ هو العنصر الثالث من عناصر مرحلة الثبوت المسمّى بـ«الاعتبار»[1]، وإنّه ينقسم إلى قسمين: واقعيّ وظاهريّ، فلو فرضنا أنّ الله سبحانه وتعالى قد حرّم شرب التتن ستكون حرمة شرب التتن حكماً واقعياً، فإن لم يطّلع عليه المكلّف ـ إمّا لعدم وصوله إلى المكلّف، أو لأنّه لم يفهم منه الحرمة لقرائن خارجية ـ فإنّه سيكون شاكّاً في حكم شرب التتن وغير عالم به، ولأنّ المولى لا يترك المكلّف حائراً أمام الحكم الشرعيّ الذي يشكّ به، فقد جعل له حكماً ظاهرياً بالإباحة طبقاً لأصالة الإباحة ـ مثلاً ـ لكي يحدّد له وظيفته العملية التي عليه الالتزام بها.

وهكذا في مثل الماء القليل إذا شكّ المكلّف في أنّ قطرة من دم نجس وقعت فيه أو لم تقع؟ فلو وقعت فيه بالفعل فإنّه سيكون محكوماً بالنجاسة واقعاً ولا يجوز شربه واقعاً، غير أنّ المكلّف ولعدم علمه بحال هذا الماء ولشكّه في وقوع قطرة الدم فيه، يحكم بطهارته ظاهرياً تبعاً لأصالة الطهارة ويحكم بحلّية شربه ظاهراً تبعاً لأصالة الحلّية.

وهنا نتساءل: هل حرمة شرب التتن الواقعية ـ في المثال الأوّل ـ تتنافى مع حلّية شربه الظاهرية؟ وهل الحكم الواقعيّ بنجاسة الماء وحرمة شربه ـ في المثال الثاني ـ تتنافى مع الحكم الظاهريّ بطهارته وحلّية شربه؟

---

(١) وأمّا الملاك والإرادة فهما ـ كما عرفت ـ مبدأ الحكم ومنشأ جعله.

والجواب: أنّه لا تنافي في ذلك ولا مانع من اجتماع حكم واقعيّ ـ بشرط أن لا نعلم به[١] ـ مع حكم ظاهريّ نعلم به على واقعة واحدة اجتماعاً طولياً لا عرضياً[٢]، إنّما المحذور يكمن في اجتماع حكمين واقعيين مختلفين على واقعة واحدة؛ لتضادّ مبادئهما، أو اجتماع فردين من حكم واقعيّ واحد على واقعة واحدة، الذي يُعدّ من قبيل اجتماع المثلين، فكلا الاجتماعين محال.

أضواء على النصّ

- قوله‏ﺭﺣﻤﻪ ﺍﻟﻠﻪ: «**وبناءً على ما تقدّم**». في تعريف الحكم الواقعيّ والحكم الظاهريّ وأنّ الواقعيّ متقدّم على الظاهريّ رتبة.
- قوله‏ﺭﺣﻤﻪ ﺍﻟﻠﻪ: «**وإنّما المستحيل أن يجتمع في واقعة واحدة وجوب واقعيّ وإباحة واقعية**»؛ لتضادّهما في المبادئ، أو فردان من نوع واحد كوجوبين على واقعة واحدة، لأنّ ذلك من قبيل اجتماع المثلين المحال.

---

(١) ولو علمنا به لحكمنا به ولما وصلت النوبة إلى الحكم الظاهري.

(٢) لأنّ الحكم الظاهري متأخّر رتبة عن الحكم الواقعي لا في عرضه.

القضية الحقيقية والقضية الخارجية للأحكام

الحكمُ الشرعيُّ تارةً يُجعلُ على نحوِ القضيةِ الخارجيةِ، وأخرى يُجعلُ على نحوِ القضيةِ الحقيقيةِ.

وتوضيحُ ذلك: أنّ المولى المشرِّعَ تارةً يشيرُ إلى الأفرادِ الموجودينَ فعلاً مِن العلماءِ مثلاً فيقولُ: «أكرِمْهُم». وأخرى يفْترِضُ وجودَ العالِمِ ويَحكمُ بوجوبِ إكرامِه ولو لم يكنْ هناك عالمٌ موجودٌ فعلاً، فيقولُ: «إذا وُجدَ عالمٌ فأكرمْه».

والحكمُ في الحالةِ الأولى مجعولٌ على نحوِ القضيةِ الخارجيةِ، وفي الحالةِ الثانيةِ مجعولٌ على نحوِ القضيةِ الحقيقيةِ، وما هو المفتَرَضُ فيها نُطلق عليهِ اسمَ الموضوعِ للقضيةِ الحقيقيةِ.

والفارقُ النظريُّ بينَ القضيتينِ أنّنا بموجبِ القضيةِ الحقيقيةِ نستطيعُ أن نقولَ : لو ازدادَ عددُ العلماءِ لوَجَبَ إكرامهُم جميعاً؛ لأنّ موضوعَ هذه القضيةِ العالمُ المفتَرَضُ، وأيُّ فردٍ جديدٍ مِن العالمِ يحقّقُ الافتراضَ المذكورَ، ولا نستطيعُ أن نؤكِّدَ القولَ نفسَه بلحاظِ القضيةِ الخارجيةِ؛ لأنّ المولى في هذه القضيةِ أحصَى عدداً معيّناً وأمرَ بإكرامِهِم، وليس في القضيةِ ما يفتَرَضُ تعميمَ الحكمِ لو ازدادَ العددُ.

الشرح

الفرق بين القضايا الحقيقية والخارجية

الفرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية ليس في محموليهما فإنّ المحمول في كليهما واحد لا يختلف وهو «الحكم»، وإنّما الاختلاف في موضوعيهما.

فلو أراد المولى ـ مثلاً ـ الحكم بوجوب الإكرام فإنّه يأمر بهذا الوجوب تارةً من خلال قضية هو يحدّد موضوعها ويشخّصه لا المكلّف، فيأتي ـ مثلاً ـ إلى مكان معيّن ويحصي فيه عدد العلماء ويشير إليهم ويقول: أكرمهم، فموضوع الحكم هنا محقّق الوجود لا مقدّر الوجود، ومن ثمّ لو دخل بعد ذلك عالم آخر إلى ذات المكان لما وجب إكرامه، لأنّه ليس داخلاً في الموضوع الذي حدّده وشخّصه وأشار إليه المولى ذاته، وتسمّى القضية في مثل هذه الحالة بـ «القضية الخارجية».

وقد يأمر المولى بهذا الوجوب، تارةً أخرى، من خلال قضية يترك أمر تحديد موضوعها إلى المكلّف، فيقول: أكرم العلماء، ولا يتدخّل هو في تحديده كما في الحالة الأولى، فالموضوع هنا مقدّر الوجود لا محقّق الوجود، وحينئذ يجب على المكلّف أن يكرم كلّ عالم متى وجد، سواء كان موجوداً في الوقت الذي أمر به المولى أو جاء بعد ذلك ما دام يحقّق مصداق العالم الذي يريده منه المولى، وتسمّى القضية في هذه الحالة بـ «القضية الحقيقية».

والقضية الحقيقية وإن بدت قضية حملية كما في «أكرم العلماء» ـ مثلاً ـ ولكنّها بالتحليل ترجع إلى قضية شرطية مؤدّاها: «كلّ من كان عالماً فأكرمه»، بينما القضية الخارجية قضية حملية فقط ولا يمكن إرجاعها إلى قضية شرطية لتشخّص موضوعها وتحقّقه خارجاً.

أحكام الشريعة حقيقية غالباً

ثمّ إنّ الأحكام الواردة في الشريعة ـ في الأعمّ الأغلب ـ هي قضايا حقيقية لا خارجية، فقوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[1] لا يشمل المؤمنين الذين كانوا في عصر النبيﷺ فقط، بل يشمل كلّ مؤمن مكلّف وجد في ذلك العصر أو بعده.

وهكذا في مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[2]، فإنّ الحكم بوجوب الحجّ لا يختصّ بأولئك الذين نزل الحكم في عصرهم فقط، بل إنّ هذا التشريع شرّع على نحو القضية الحقيقية وكأنّ الآية تقول: «إذا كان الإنسان مستطيعاً فيجب عليه الحجّ»، وعلى هذا فقس.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**الحكم الشرعيّ تارةً يجعل**». وذلك بلحاظ الموضوع فالموضوع يكون حقيقياً أو خارجياً.
- قولهﷺ: «**إذا وجد عالم فأكرمه**». أرجع السيّد الشهيدﷺ في هذا المثال القضية الحقيقية إلى قضية شرطية، وإلّا أصل القضية هنا قضية حملية هي: «أكرم العالم».
- قولهﷺ: «**العالم المفترض**»، لا العالم المحقّق في الخارج الذي شخّصه المولى.
- قولهﷺ: «**ولا نستطيع أن نؤكّد القول نفسه**». أي القول: كلّما ازداد عدد العلماء يجب إكرامهم أيضاً.

---

(١) الأنعام: ٧٢.

(٢) آل عمران: ٩٧.

تنويع البحث

حينما يستنبطُ الفقيهُ الحكمَ الشرعيَّ، ويستدلُّ عليه، تارةً يحصلُ على دليلٍ يكشفُ عن ثبوتِ الحكمِ الشرعيِّ فيعوّلُ على كشفِه، وأخرى يحصلُ على دليلٍ يحدّدُ الموقفَ العمليَّ والوظيفةَ العمليةَ تجاهَ الواقعةِ المجهولِ حكمُها، وهذا ما يكونُ في الأصولِ العمليةِ التي هي أدلّةٌ على الوظيفةِ العمليةِ وليست أدلّةً على الواقعِ.

وعلى هذا الأساسِ سوف نصنّفُ بحوثَ علمِ الأصولِ إلى نوعينِ:

أحدُهما: البحثُ في الأدلّةِ من القسمِ الأوّلِ، أي العناصرِ المشتركةِ في عمليةِ الاستنباطِ التي تُتّخذُ أدلّةً باعتبارِ كشفِها عنِ الحكمِ الشرعيِّ، ونسمّيها بالأدلّةِ المحرزةِ.

والآخرُ: البحثُ في الأصولِ العمليةِ، وهي الأدلّةُ من القسمِ الثاني، أي العناصرِ المشتركةِ في عمليةِ الاستنباطِ التي تُتّخذُ أدلّةً على تحديدِ الوظيفةِ العمليةِ تجاهَ الحكمِ الشرعيِّ المجهولِ، ونُسمّيها بالأدلّةِ العمليةِ أو الأصولِ العمليةِ.

وكلُّ ما يستنِدُ إليه الفقيهُ في استدلالِه الفقهيِّ واستنباطِه للحكمِ الشرعيِّ لا يخرجُ عن أحدِ هذينِ القسمينِ مِن الأدلّةِ.

ويمكِنُ القولُ على العمومِ بأنّ كلَّ واقعةٍ يعالجُ الفقيهُ حكمَها يوجدُ فيها أساساً دليلٌ منَ القسمِ الثاني أي أصلٌ عمليٌّ يحدّدُ الوظيفةَ العمليةَ، فإن توفّر للفقيهِ الحصولُ على دليلٍ محرزٍ، أخذَ به وتركَ الأصلَ العمليَّ؛ وفقاً لقاعدة تقدُّمِ الأدلّةِ المحرزةِ على الأصولِ العمليةِ كما يأتي إن شاء اللهُ تعالى، وإن لم يتوفّر دليلٌ محرزٌ، أَخذَ بالأصلِ العمليِّ؛ فهو المرجعُ العامُّ للفقيهِ حيثُ لايوجدُ دليلٌ محرزٌ.

ويوجدُ عنصرٌ مشتركٌ يدخلُ في جميعِ عملياتِ استنباطِ الحكمِ الشرعيِّ، سواءٌ ما استندَ فيه الفقيهُ إلى دليلٍ مِن القسمِ الأوّلِ أو إلى دليلٍ مِن القسمِ الثاني، وهذا العنصرُ هو حجّيةُ القطع.

ونريدُ بالقطعِ: انكشافَ قضيّةٍ بدرجةٍ لا يشوبُها شكٌّ. ومعنى حجّيتِه: كونُه منجّزاً، أي مصحّحاً للعقاب إذا خالفَ العبدُ مولاه في تكليفٍ مقطوعٍ لديْه، وكونُه معذّراً أي: نافياً لاستحقاق العقابِ عنِ العبدِ إذا خالفَ مولاهُ نتيجةَ عملِه بقطعِه.

وواضحٌ أنّ حجّيةَ القطعِ بهذا المعنى لا تستغني عنهُ جميعُ عملياتِ الاستنباطِ؛ لأنّها إنّما تُؤدِّي إلى القطعِ بالحكمِ الشرعيِّ أو بالموقفِ العمليِّ تجاهَه. ولكي تكونَ هذه النتيجةُ ذاتَ أثرٍ، لابدّ منَ الاعترافِ مُسبقاً بحجّيةِ القطعِ، بل إنّ حجّيةَ القطعِ ممّا يحتاجُها الأصوليُّ في الاستدلالِ على القواعدِ الأصوليةِ نفسِها، لأنّه مهما

استدَلَّ على ظهورِ صيغةِ «إفعل» في الوجوبِ مثلاً فلن يَحصلَ ـ على أحسنِ تقديرٍ ـ إلّا على القطعِ بظهورِها في ذلك، وهذا لا يفيدُ إلّا مع افتراضِ حجّيةِ القطع.

كما أنّه بعدَ افتراضِ تحديدِ الأدلّةِ العامّةِ والعناصرِ المشتركةِ في عمليةِ الاستنباطِ، قد يواجِهُ الفقيهُ حالاتِ التعارضِ بينها، سواءٌ كان التعارضُ بينَ دليلٍ مِن القسمِ الأوّلِ ودليلٍ مِن القسمِ الثاني كالتعارضِ بينَ الأمارةِ والأصلِ، أو بينَ دليلينِ من قسمٍ واحدٍ سواءٌ كانا من نوعٍ واحدٍ كخبرينِ لثقتينِ، أو من نوعينِ كالتعارضِ بين خبرِ الثقةِ وظهورِ الآيةِ، أو بين أصالةِ الحلِّ والاستصحابِ.

ومِن أجلِ ذلك سنبدأُ فيما يلي بحجّيةِ القطعِ، ثمّ نتكلّمُ عن القسمِ الأوّلِ مِن الأدلّةِ، ثمّ عنِ القسمِ الثاني (الأصولِ العمليةِ) ونختمُ بأحكامِ تعارضِ الأدلّةِ إن شاء اللهُ تعالى، ومِنه نستمِدُّ التوفيقَ.

الشرح

تنويع البحث وفهرسة المواضيع

إنّ المراد بتنويع البحث: فهرسة مواضيعه وتحديد أبوابه الأساسية وبيان كيفية الدخول فيه، والخروج منه.

ومن الواضح أنّ هدف أيّ مؤلّف أو باحث من وراء فهرسة كتابه هو إعطاء صورة شاملة ومجملة للطالب والقارئ عن العلم الذي يبحثه وعن منهجه في كتابه، ولهذا فهو لا يدّخر جهداً من أجل أن يسجّل في الفهرس كلّ بحث أساسيّ يتعلّق بذلك العلم، مرتّباً حسب تسلسله الطبيعي المتناسق مع طبيعة العلم وظروف بحثه. فذكر البحوث كلّها مبعثرة دون تنسيق أو ترابط، لا يفي بالغرض الذي يبتغيه، كما أن ذكر بعض منها ـ وإن كان مرتّباً ـ مخلٌّ بالغرض أيضاً.

وعلى هذا الأساس تعرّض السيّد الشهيد في أوائل كتاب حلقات الأصول إلى موضوع «تنويع البحث» ليبيّن منهجه في كتابة البحوث الأصولية على مستوى الحلقات الثلاث، وليعين الطالب على أخذ صورة واضحة ومتكاملة عمّا سيدرسه في الآتي من الدروس[1]، على أنّ هناك

(١) للحلقات الثلاث، فهرس موحّد وعناوين عامّة واحدة ـ على الأغلب ـ إلّا أنّها تختلف فيما بينها في سعة البحوث وعمقها، ولأجل الوقوف على كيفية تصنيفه ﷺ للمسائل الأصولية على مستوى الحلقات الثلاث، انظر ما جاد به يراعه الشريف في مقدّمة الحلقة الأولى.

منهجاً آخر أشار إليه ﷺ وانتهجه في بحوث الخارج[١].

والذي دعا السيّد الشهيد إلى تبنّي المنهج الذي ذكره على مستوى كتاب الحلقات[٢] هو كونه المنهج الأكثر قدرة على إعطاء الطالب صورة واضحة عن دور القاعدة الأصولية والعنصر المشترك في المجال الفقهيّ، ورؤية أجلى لكيفية الممارسة الفقهية لهذه القواعد، ومن ثمّ فهو المنهج الأفضل حين ينظر إلى علم الأصول موزّعاً من خلال التطبيق على علم الفقه لا علماً تجريدياً.

بعبارة أخرى: إنّ بناء كتاب الحلقات ومنهجته إنّما يقوم على أساس ما للقواعد الأصولية والعناصر المشتركة من ترتّب عمليّ في عملية الاجتهاد، حيث يأتي بعضها تلو البعض الآخر في مقام إعمال المجتهد ملكته في مجال الاستنباط.

---

(١) راجع **بحوث في علم الأصول**: ج١، ص٥٧، بحث «المقترح في تقسيم علم الأصول»، حيث ذكر هناك أنّ البحوث الأصولية تصنّف عادة على أساس أحد مقياسين هما:

الأوّل: التقسيم بلحاظ نوع الدليلية من حيث كون الدليل لفظياً أو عقلياً أو تعبّدياً.

وقد أشار ﷺ إلى أنّه سيسير في بحوث الخارج سيراً يقارب هذا المنهج؛ لأنّه الأقرب إلى الانطباق على المنهج المألوف في الكتب الأصولية التي وضعتها مدرسة الشيخ الأنصاري ﷺ، كما أنّ المنهج الأفضل إذا نُظر إلى علم الأصول بنظرة تجريدية منفصلة عن تطبيقه في علم الفقه.

الثاني: التقسيم بلحاظ نوع الدليل من حيث ذاته وكونه دليلاً يشخّص الحكم الشرعي بملاك الكشف عنه، أو أصلاً عملياً يشخّص الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك.

وهذا التقسيم هو الأقرب إلى المنهج القديم في الدراسات الأصولية، وهو الذي فضّله السيّد الشهيد في كتاب الحلقات؛ لمبرّرات ذكرناها في المتن.

(٢) راجع المصدر السابق: ج ١، ص٥٧، وما بعدها.

تفصيل في تنويع البحث وفهرسته

إنّ تنويع البحث الأصولي ومنهجته وتقسيمه على مستوى الحلقات يقوم على عدّة مقدّمات أشرنا إلى بعضها سابقاً، منها:

١ ـ أنّ لله في كلّ واقعة حكماً.

٢ ـ وأنّنا قد نصل إلى الحكم الواقعيّ لتلك الواقعة وقد لا نصل إليه.

٣ ـ وأنّ المولى تبارك وتعالى قد جعل لنا حكماً ظاهرياً في حالة عدم الوصول إلى الحكم الواقعيّ لئلّا نبقى حائرين إزاء الحكم المشكوك.

٤ ـ وأنّ الأحكام الظاهرية على قسمين:

أ ـ ما جُعل طريقاً إلى الحكم الواقعيّ المجهول، وهو «الأمارة».

ب ـ ما جُعل لبيان الوظيفة العملية، وهو «الأصل العملي».

بناءً على ما تقدّم نقول: إنّ الفقيه عندما يريد أن يستنبط حكماً شرعياً، لابدّ أن يمرّ بعدّة مراحل:

المرحلة الأولى: هي مرحلة البحث عن الحكم الواقعيّ، أي الحكم الذي لم يؤخذ في موضوعه الشكّ، فإن وجد دليلاً عليه وقطع به أخذ به، وإن لم يجده انتقل إلى المرحلة التالية.

المرحلة الثانية: وهي البحث عن طريق موصل إلى الحكم الواقعيّ، وإن كان ذلك الإيصال بنحو الأعمّ الأغلب لا دائماً كما في خبر الثقة مثلاً، فإن وجد مثل هذا الطريق الذي اصطلح عليه «بالأمارة» أخذ به واعتمد عليه وأصدر الحكم الشرعيّ وفقاً له، وإن لم يجده انتقل إلى مرحلة تالية أخرى.

المرحلة الثالثة: اذا عجز الفقيه عن تحصيل الحكم الشرعيّ الواقعي أو

الطريق الموصل إليه ـ الأمارة ـ ينتقل إلى «الأصول العملية» التي جُعلت للمكلّف من أجل تعيين الوظيفة العملية له كي لا يبقى حائراً أمام الواقعة التي لا يعلم حكمها، بعد أن علمنا أنّ لله في كلّ واقعة حكماً.

وبناءً على مراحل الاستنباط الثلاثة السابقة أمكن تقسيم علم الأصول وتنويع بحوثه بالنظرة الأوّلية وبصورة عامّة إلى نوعين أو قسمين أساسيين:

القسم الأوّل: ما يُبحث فيه عن أدلّة على الحكم الواقعيّ أو الطرق الموصلة إليه، كما في المرحلة الأولى والثانية.

القسم الثاني: ما يُبحث فيه عن الأصول العملية التي تعيّن الوظائف العملية تجاه الحكم المشكوك.

نكات مهمّة

لا بدّ من الالتفات هنا إلى عدّة نكات مهمّة، هي:

١ ـ يوجد ـ عادة ـ دليل من القسم الثاني ـ أيْ: «أصل عمليّ» ـ لكلّ حادثة يتعرّض لها الفقيه من أجل استنباط حكمها الشرعيّ، بمعنى أنّ الفقيه قد لا يجد دليلاً على الحكم الشرعيّ أو طريقاً موصلاً إليه، غير أنّه لا يعدم ـ على الأعمّ الأغلب ـ أصلاً من الأصول العملية التي تحدّد له الوظيفة العملية إزاء الواقعة المجهول حكمها.

إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ باستطاعة الفقيه الانتقال إلى الأصول العملية مباشرة قبل أن يفتّش عن الحكم الشرعيّ أو الطريق الموصل إليه، فيقول ـ مثلاً ـ إزاء حادثة ما: إنّني لا أعلم حكم هذه الحادثة ابتداءً، وبناءً على حكم العقل «بقبح العقاب بلا بيان»، ولقول رسول الله ﷺ «**رُفع عن أمّتي ما لا**

يعلمون»[1] فأنا أحكم بالبراءة في هذا المورد أو عدم الوجوب وما شابه، بل لابدّ له من المرور بالمراحل الثلاث السابقة على الترتيب، فإن وصل إلى المرحلة الثالثة جاز له الرجوع الى الأصول العملية لتحديد الوظيفة العملية للمكلّف.

ولعلّك تسأل عن السبب وراء هذا التسلسل والترتيب في أدلّة الاستدلال التي ينقّحها الأصولي ويقدّمها بين يدي الفقيه ليستنبط الحكم الشرعيّ تبعاً لذلك[2]، وسوف نجيب عن هذا التساؤل في بحوث التعارض ـ إن شاء الله تعالى ـ حيث نبيّن هناك السبب وراء تقديم القطع على الأمارة، وتقديم الأخيرة على الأصل العملي.

٢ ـ ذكرنا فيما سبق أنّ الفقيه إمّا أن يجد دليلاً على الحكم الشرعي أو يرجع الى الأصل العملي لتحديد الوظيفة العملية، غير أنّ ذلك إنّما يكون بنحو الأعمّ الأغلب لا بشكل دائم؛ إذ وجد الفقهاء بعض الحالات النادرة والمحدودة التي لا وجود فيها لأيّ دليل أو مرجع ـ سواء كان على مستوى

---

(١) **الخصال**: ص٤١٧، ح٩؛ **وسائل الشيعة**: ج١٥، ص٣٦٩، جهاد النفس، باب ٥٦، ح١.

(٢) ومن هنا ندرك بصورة أوضح دور الأصول والأصولي بالنسبة إلى الفقه والفقيه ـ وبالعكس ـ في عملية الاستنباط، وذلك لأنّ تعيين نوع الدليل الذي يدخل في استنباط حكم ما هو من شؤون الفقه والفقيه، فهو الذي يحدّد لنا أنّ هذا الدليل أمارة أو أصل ـ مثلاً ـ بينما يكون دور الأصول والأصولي تعريف الدليل وتحديد درجة استعماله وبيان ترتّبه بالنسبة للأدلّة الأخرى.

فما يذكره الأصولي ـ إذاً ـ في علم الأصول هو من قبيل القضية الخارجية التي يترك تحديد مصاديقها إلى الفقيه في علم الفقه، ومن البديهي أنّه لا غنى لأحدهما عن الآخر.

تعيين الحكم الشرعيّ، أو على مستوى تحديد الوظيفة العملية ـ كما في حالة «إرث الخنثى»، فلا دليل على عدّه ذَكراً ليأخذ مثل حظّ الانثيين، أو عدّه أنثى ليأخذ نصف حقّ الذكر.

ومن هنا صار الفقهاء إلى الأخذ «بالقرعة» باعتبارها واردة في كلّ أمر مشكل أو مجهول أو مشتبه به[1]، لكي لا يبقى المكلّف الشاكّ حائراً تجاه تكليفه.

٣ ـ كما لاحظ الفقهاء أيضاً أنّ عمليات الاستدلال طالما تتخلّلها حالات يتعارض فيها دليل من القسم الأوّل وآخر من القسم الثاني، كالتعارض بين خبر الثقة من «الأمارات» وأصالة الحل من «الأصول العملية»، أو حالات يتعارض فيها دليلان من قسم واحد، سواء كانا من نوع واحد كخبرين لثقتين باعتبارهما نوعاً واحداً من «الأمارات» أو من نوعين مختلفين كما في خبر الثقة وظهور الآية؛ فإنّهما نوعان مختلفان من «الأمارات»، أو بين أصل عمليّ تنزيليّ ـ كالاستصحاب ـ وأصل عمليّ غير تنزيليّ ـ كأصالة الحلّ ـ فإنّهما نوعان مختلفان من الأصول العملية.

لذا عقد الأصوليون باباً لبحث أحكام التعارض المختلفة أسموه «باب التعارض بين الأدلّة» وقد عدّه الشهيد الصدر من أبواب علم الأصول وإن اعتبره آخرون باباً ملحقاً به، لا منه.

٤ ـ يتعرّض الأصوليون عادةً إلى بحث «حجّية القطع»، ومرادهم من «القطع» هنا هو اليقين الأصوليّ لا المنطقيّ أو الرياضيّ كما أوضحناه في مباحث القطع، وهو انكشاف قضية ما بدرجة لا يشوبها تردّد ولا يعتريها

---

(١) انظر: **وسائل الشيعة**: ج٢٧، ص٢٥٧، أبواب كيفية الحكم، الباب١٣، لتقف على موارد الأخذ بالقرعة في القضايا المشكلة.

احتمال الطرف المخالف بأيّ درجة من درجات الاحتمال.

ومرادهم من «الحجّية» معناها الأصولي[1]، أي: المنجّزية والمعذّرية. فحجّية القطع تعني ـ حينئذ ـ كون القطع منجّزاً ومعذّراً.

ومعنى«منجّزاً»: كونه مصحّحاً لعقاب العبد إذا خالف مولاه في التكليف المقطوع به لديه، وأنّ للمولى أن يحتجّ بهذا القطع على عبده.

ومعنى «معذّراً»: كونه نافياً لاستحقاق العقاب على العبد إذا خالف ما يريده المولى نتيجة عمله بقطعه. فلو قطع بأنّ هذا الماء الذي أمامه طاهر فشربه ـ وكان في الواقع نجساً ـ لكان معذوراً، وله أن يحتجّ بقطعه هذا يوم القيامة بين يدي المولى تبارك وتعالى.

ومن الواضح أنّ «حجّية القطع» بهذا المعنى سوف تكون عنصراً مشتركاً يتدخّل في جميع عمليات الاستنباط سواء ما كان منها يؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعيّ أو القطع بالموقف العملي تجاهه؛ وذلك لأنّنا ما لم نثبت في مرحلة سابقة حجّية القطع فلن يكون لقطعنا بالحكم الشرعيّ دور وثمرة في الالتزام بذلك الحكم.

كما أنّ البحث في «حجّية القطع» ممّا يحتاجه الأصولي في عملية الاستدلال على القواعد الأصولية نفسها، سواء كانت من القسم الاوّل (الأمارات) أو القسم الثاني (الأصول العملية)، إذ إنّ غاية ما يتوصّل إليه الأصولي هو القطع بأنّ ظهور صيغة «إفعل» في الوجوب، أو أن يقطع بأصل من الأصول العملية، وما لم يثبت في مرحلة سابقة أنّ «القطع حجّة» فلن يكون لقطعه بتلك الأدلّة ثمرة وفائدة في عمليات الاستنباط التي تدخل فيها.

---

(١) للحجّية معانٍ أخرى لغوية ومنطقية تختلف عن معناها الأصولي المذكور.

بعبارة أخرى: إنّ البحث في قسمي الأدلّة يحقّق لنا الصغرى، فيثبت لنا ـ مثلاً ـ «القطع بالظهور» و «القطع بالأصل المعيّن»، وما لم يثبت لنا في مرحلة سابقةٍ الكبرى التي تقول: «وكلّ قطع حجّة» فلن تكون تلك الصغريات حججاً. فلا الظهور حجّة، ولا الأصل العملي حجّة، ولن نتمكّن ـ حينئذ ـ من الاستفادة من هذه الأدلّة في عمليات استنباط الأحكام؛ لعدم حجّيتها.

وهكذا نخلص إلى أنّ البحث في «حجّية القطع» لابدّ أن يتصدّر ويتقدّم بحوث علم الأصول، لا أن يتأخّر إلى ما بعد البحث في الأدلّة وأقسامها، وذلك من أجل أن تتبيّن فائدة وأثر البحث في أدلّة الاستنباط المختلفة من ناحية، وفائدة وأثر نفس عملية الاستنباط من ناحية أخرى.

تقسيم البحث

بناءً على ما تقدّم يمكننا تقسيم بحوث علم الأصول إلى نوعين وقسمين أساسيين هما:

القسم الأوّل: البحث عن الطرق والأمارات التي تحرز لنا الحكم الواقعيّ.

القسم الثاني: البحث عن الأصول العملية التي تحدّد الوظائف العملية للشاكّ والمتحيّر.

على أن يسبق البحث في هذين القسمين مقدّمة في «**حجّية القطع**» وأن يتلوهما خاتمة في «**أحكام التعارض**».

أضواء على النص

- قوله‌ﷺ: «**فيعوّل على كشفه**». أي: على كشف ذلك الدليل الذي قد يكون دليلاً قطعياً أو دليلاً ظنّياً قد قام دليل قطعيّ على حجّيته شرعاً.
- قوله‌ﷺ: «**ونسمّيها بالأدلّة المحرزة**». أي: المحرزة للواقع، تمييزاً لها عن الأصول العملية. غير أنّنا ذكرنا سابقاً[1] أنّ الأصول العملية تُقسّم أيضاً إلى أصول عملية محرزة كالاستصحاب، وأصول عملية غير محرزة كأصالة الحلّ، وسنبيّن في بحوث التعارض ـ إن شاء الله تعالى ـ الفارق بين الدليل المحرز والأصل العملي المحرز.
- قوله‌ﷺ: «**ونسمّيها بالأدلّة العملية أو الأصول العملية**». قال ﷺ في الحلقة الأولى: «يمكننا تنويع عملية الاستنباط إلى نوعين؛ أحدهما: الاستنباط القائم على أساس الدليل... والآخر: الاستنباط القائم على أساس الأصل العملي»[2]، وقد يوحي هذا التعبير بأنّ الأصول العملية ليست «أدلّة».

ولكن من خلال قوله هنا: «ونسمّيها بالأدلّة العملية أو الأصول العملية» يتّضح أنّ الأصول العملية أدلّة أيضاً إلّا أنّها أدلّة على الوظيفة العملية، غاية الأمر أنّه إذا أطلق لفظ «الدليل» في البحوث الأصولية أريد به «الأمارات» أو «الأدلّة المحرزة» قبال «الأصول» وهومصطلح ليس إلّا.

- قوله‌ﷺ: «**ويمكن القول على العموم**». أي: بصورة عامّة لا في كلّ الموارد، إشارة إلى بعض الموارد النادرة التي لا يوجد فيها دليل لا من القسم

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ص١٨.

(٢) دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى: ص٧٤.

الأوّل ولا من القسم الثاني، حيث يضطرّ ـ حينئذ ـ إلى العمل «بالقرعة» كما في مورد «إرث الخنثى» مثلاً.

- قوله‏: «**وفقاً لقاعدة تقدّم الأدلّة المحرزة**». هذا جواب لسؤال مقدّر، مفاده: لماذا قدّمتم الأدلّة المحرزة على الأصول العملية؟
- قوله‏: «**لا يشوبها شكّ**». لا يراد من الشكّ هنا معناه المنطقي، بل التردّد واحتمال الطرف المخالف بأيّ درجة من الدرجات، وتبعاً لقوّة الاحتمال وضعفه تكون القضايا متيقّنة أي مقطوعاً بها، ومظنونة ومشكوكة ومتوهّمة[1].
- قوله‏: «**وواضح أنّ حجّية القطع بهذا المعنى**». أي: بمعناها الأصولي لا المنطقي أو اللغويّ.
- قوله‏: «**وهذا لا يفيد**». أي: القطع بالظهور.

---

(١) راجع: **المنطق** للمظفّر: ج١، ص١٧.

حجّية القطع

للقطعِ كاشفيةٌ بذاتِه عن الخارجِ، وله أيضاً نتيجةً لهذِهِ الكاشفيةِ محرّكيةٌ نحو ما يوافِقُ الغرضَ الشخصيَّ للقاطعِ إذا انكشفَ لهُ بالقطعِ؛ فالعطشانُ إذا قطعَ بوجودِ الماءِ خَلْفَهُ تحرّكَ نحو تلكَ الجهةِ طلباً للماءِ. وللقطع إضافةً إلى الكاشفيةِ والمحرّكيةِ المذكورتينِ خصوصيةٌ ثالثةٌ هي «الحجّيةُ» بمعنى أنّ القطعَ بالتكليفِ ينجّزُ ذلك التكليفَ، أي يجعلُه موضوعاً لحكمِ العقلِ بوجوبِ امتثالِه وصحَّةِ العقابِ على مخالفتِه.

والخصوصيةُ الأولى والثانيةُ بديهيّتانِ ولم يقعْ بحثٌ فيهما، ولا تفيانِ بمفردِهما بغرضِ الأصوليِّ ـ وهو تنجيزُ التكليفِ الشرعيِّ على المكلَّفِ بالقطعِ به ـ وإنّما الذي يفي بذلك الخصوصيةُ الثالثةُ.

كما أنّه لا شكَّ في أنّ الخصوصيةَ الأولى هي عينُ حقيقةِ القطعِ، لأنّ القطعَ هو عينُ الانكشافِ والإراءَةِ، لا أنّه شيءٌ من صفاتِه الانكشافُ.

ولاشكَّ أيضاً في أنّ الخصوصيةَ الثانيةَ، من الآثارِ التكوينيةِ للقطعِ بما يكونُ متعلّقاً للغرضِ الشخصيِّ. فالعطشانُ الذي يتعلّقُ غرضٌ شخصيٌّ له بالماءِ حينما يقطعُ بوجودِه في جهةٍ يتحرّكُ نحو

تلك الجهةِ لا محالةَ، والمحرّكُ هنا هو الغرضُ، والمكمّلُ لمحرّكيةِ الغرضِ هو قطعهُ بوجودِ الماء وبإمكانِ استيفاءِ الغرضِ في تلك الجهةِ.

وأمّا الخصوصيةُ الثالثةُ وهي حجّيةُ القطعِ، أي منجّزيّتهُ للتكليفِ بالمعنى المتقدِّمِ، فهي شيءٌ ثالثٌ غيرُ مستبطنٍ في الخصوصيّتينِ السابقتينِ، فلا يكونُ التسليمُ بهما من الناحيةِ المنطقيةِ تسليماً ضمنياً بالخصوصيةِ الثالثةِ، وليس التسليمُ بهما مع إنكارِ الخصوصيةِ الثالثةِ تناقضاً منطقياً، فلابدّ إذاً من استئنافِ نظرٍ خاصٍّ في الخصوصيةِ الثالثةِ.

وفي هذا المجالِ يقالُ عادةً: إنّ الحجّيةَ لازمٌ ذاتيٌّ للقطعِ، كما أنّ الحرارةَ لازمٌ ذاتيٌّ للنارِ. فالقطعُ بذاتِه يستلزِمُ الحجّيةَ والمنجّزيةَ، ولأجل ذلك لا يمكنُ أن تُلغى حجّيتُه ومنجّزيتُه في حالٍ مِن الأحوالِ، حتّى من قِبل المولى نفسِه؛ لأنّ لازمَ الشيءِ لا يمكنُ أن ينفكَّ عنهُ، وإنَّما الممكنُ للمولى أن يزيلَ القطعَ عن القاطعِ، فيخرجَه عن كونِه قاطعاً بدلاً عن أن يفكَّ بين القطعِ والحجّيةِ. ويتلخَّصُ هذا الكلامُ في قضيّتينِ:

إحداهُما: أنّ الحجّيةَ والمنجّزيةَ ثابتةٌ للقطعِ؛ لأنّها من لوازمِه.

والأخرى: أنّها يستحيلُ أن تنفكَّ عنه، لأنّ اللازمَ لا ينفكُّ عن الملزومِ.

أمّا القضيةُ الأولى فيمكنُ أن نتساءلَ بشأنِها: أيُّ قطعٍ هذا الذي تكون المنجّزيةُ من لوازمِه؟ هل هو القطعُ بتكليفِ المولى أو القطعُ بتكليفِ أيِّ أمرٍ؟

ومِن الواضح أنّ الجوابَ هو الأوّلُ؛ لأنّ غيرَ المولى إذا أمرَ لا يكونُ تكليفُه منجّزاً على المأمورِ ولو قطعَ به، فالمنجّزيةُ إذاً تابعةٌ للقطعِ بتكليفِ المولى، فنحنُ إذاً نفترِضُ أوّلاً أنّ الآمرَ مولىً ثمّ نفترضُ القطعَ بصدورِ تكليفٍ منه.

وهنا نتساءلُ من جديدٍ: ما معنى المولى؟

والجوابُ: إنّ المولى هو من له حقُّ الطاعة، أي مَن يحكمُ العقلُ بوجوبِ امتثالِه واستحقاقِ العقابِ على مخالفتِه. وهذا يعني أنّ الحجّيةَ (التي محصّلُها ـ كما تقدّمَ ـ حكمُ العقلِ بوجوبِ الامتثالِ واستحقاقِ العقابِ على المخالفةِ) قد افترضناها مسبقاً بمجرّدِ افتراضِ أنّ الآمرَ مولى، فهي إذاً من شؤونِ كونِ الآمرِ مولى، ومستبطنةٌ في نفس افتراض المولويّة، فحينما نقولُ إنّ القطعَ بتكليفِ المولى حجّةٌ ـ أي يجبُ امتثالُه عقلاً ـ كأنّنا قلنا: إنّ القطعَ بتكليفِ مَن يجبُ امتثالُه يجبُ امتثالُه. وهذا تكرارٌ لما هو المفترضُ، فلابدّ أن نأخذَ نفسَ حقِّ الطاعةِ والمنجّزيةِ المفترضةِ في نفسِ كونِ الآمرِ مولىً، لنرَى مدَى ما للمولى من حقِّ الطاعةِ على المأمورِ، وهل لهُ حقُّ الطاعةِ في كلِّ ما يقطعُ به مِن تكاليفِه، أو أوسعَ من ذلك بأن

يفترضَ حقَّ الطاعةِ في كلِّ ما ينكشفُ لديه مِن تكاليفِه ولو بالظنِّ أو الاحتمالِ، أو أضيقَ من ذلك بأن يفترضَ حقَّ الطاعةِ في بعضِ ما يقطعُ به مِن التكاليفِ خاصّةً.

وهكذا يبدو أنّ البحثَ في حقيقته بحثٌ عن حدودِ مولويةِ المولى، وما نؤمنُ به له مسبقاً من حقِّ الطاعةِ.

فعلى الأوّلِ: تكون المنجّزيةُ ثابتةً في حالاتِ القطعِ خاصّة.

وعلى الثاني: تكونُ ثابتةً في كلِّ حالاتِ القطعِ والظنِّ والاحتمالِ.

وعلى الثالثِ: تكونُ ثابتةً في بعضِ حالاتِ القطعِ.

والذي ندركُه بعقولِنا أنّ مولانا سبحانه وتعالى له حقُّ الطاعةِ في كلِّ ما ينكشفُ لنا مِن تكاليفِه بالقطعِ أو بالظنِّ أو بالاحتمالِ مالم يُرَخِّصْ هو نفسُه في عدمِ التحفُّظِ، وهذا يعني أنّ المنجّزيةَ ليستْ ثابتةً للقطعِ بما هو قطعٌ بل بما هو انكشافٌ، وأنّ كلَّ انكشافٍ منجّزٌ مهما كانتْ درجتُه ما لم يُحرَز ترخيصُ الشارعِ نفسِه في عدمِ الاهتمامِ به.

نعم كلّما كان الانكشافُ بدرجةٍ أكبرَ، كانت الإدانةُ وقبحُ المخالفةِ أشدَّ. فالقطعُ بالتكليفِ يستتبعُ ـ لا محالةَ ـ مرتبةً أشدَّ من التنجيزِ والإدانةِ؛ لأنّه المرتبةُ العليا مِن الانكشافِ.

وأمّا القضيةُ الثانيةُ ـ وهي أنّ المنجّزيةَ لا تنفكُّ عن القطعِ بالتكليفِ، وليس بإمكانِ المولى نفسِه أن يتدخَّلَ بالترخيصِ في

مخالفةِ القطعِ وتجريدِه مِن المنجّزيةِ ـ فهي صحيحةٌ، ودليلها: أنّ الترخيصَ إمّا حكمٌ واقعيٌّ أو حكمٌ ظاهريٌّ، والأوّلُ مستحيلٌ؛ لأنّ التكليفَ الواقعيَّ مقطوعٌ به، فإذا ثبتت أيضاً إباحةٌ واقعيةٌ لزمَ اجتماعُ الضدَّين؛ لما تقدَّمَ مِنَ التنافي والتضادِّ بينَ الأحكامِ التكليفيةِ الواقعيةِ، والثاني مستحيلٌ أيضاً ؛ لأنّ الحكمَ الظاهريَّ ـ كما تقدَّمَ ـ ما أُخذَ في موضوعِه الشكُّ، ولا شكَّ مع القطعِ.

وبهذا يظهرُ أنّ القطعَ لا يتميّزُ عن الظنّ والاحتمالِ في أصلِ المنجّزيةِ، وإنّما يتميّزُ عنهما في عدمِ إمكانِ تجريدِه عن تلك المنجّزيةِ، لأنّ الترخيصَ في موردِه مستحيلٌ؛ كما عرفتَ، وليس كذلك في حالات الظنِّ والاحتمالِ، فإنّ الترخيصَ الظاهريَّ فيها ممكنٌ؛ لأنّه لا يتطلّبُ أكثرَ من فرضِ الشكِّ، والشكُّ موجودٌ.

ومن هنا صحَّ أن يقالَ: إنّ منجّزيةَ القطعِ غيرُ معلّقةٍ بل ثابتةٌ على الإطلاقِ، وإنّ منجّزيةَ غيرِه مِن الظنِّ والاحتمالِ معلّقةٌ؛ لأنّها مشروطةٌ بعدمِ إحرازِ الترخيصِ الظاهريِّ في تركِ التحفّظِ.

الشرح

يفترق مبنى الشهيد الصدر في بحث «حجّية القطع» عن مبنى غيره من الأصوليين الذين سبقوه، ولذا فإنّ هذا البحث من البحوث المهمّة والأساسية التي لابدّ أن يلتفت إليها الطالب في بدء دراسته لحلقات الأصول، حيث تترتّب على نتائجه بحوث أصولية مهمّة أخرى.

من هنا احتجنا إلى الاشارة في مواضيع عديدة إلى أنّ نتائج البحث بناءً على مسلك السيّد الصدرقدس سره كذا، وعلى مسلك المشهور كذا، وعلى كلّ حال فإنّنا سنبدأ هذا البحث بالتعرّض إلى خصوصيات القطع المهمّة.

خصوصيات القطع

قلنا سابقاً: إنّ القطع يعني انكشاف قضية بدرجة تامّة بحيث لا يشوبها شكّ ولا يعتريها احتمال الطرف المخالف بأيّ درجة من الدرجات. وللقطع بهذا المعنى خصائص ثلاث مهمّة هي:

١. خصوصية الكشف الذاتي عن الخارج

ممّا لا شكّ فيه أنّ هذه الخصوصية هي عين القطع؛ فالقطع ما هو إلّا عين الانكشاف والإراءة لا أنّه شيء من صفاته الانكشاف، ومثالها مثال الحيوانية والناطقية للإنسان، فهي على هذا الأساس خصوصية ذاتية وبديهية الثبوت للقطع بداهةَ ثبوت الشيء لنفسه، ولذا لا يمكن إثباتها ونكران القطع، أو إثبات القطع ونكرانها؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى التناقض المنطقي الحاصل من إثبات الشيء ونفيه في الوقت نفسه.

٢. خصوصية المحرّكية

تتفرّع هذه الخصوصية عن خصوصية الكشف التامّ للقطع وتلازمه تلازماً ذاتياً ولا تنفكّ عنه كتلازم الزوجية للأربعة، فهي خصوصية بديهية الثبوت للقطع ولا يمكن القول بوجوده ونفيها عنه؛ لأنّ في ذلك تناقضاً منطقياً ناشئاً من إثبات وجود الشيء ونفيه في آن واحد.

وبناءً على كون اللازم هو «ما يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه»[(١)] وأنّ فرض انفكاكه مفضٍ إلى بطلان وجود الموضوع، يصحّ القول: بأنّ افتراض وجود القطع مع نفي المحرّكية عنه ـ التي هي لازم ذاتيّ له ـ يعني إبطال وجود القطع، وهذا خلاف الفرض وتناقض مستحيل.

ولكننا مع وجود ذلك الالتزام المفترض بين القطع والمحركية، لا نشعر بوجود هذه المحركية نحو ما نقطع به في أمور كثيرة تقع في حياتنا اليومية، فما هو السرّ في ذلك؟ بعبارة أخرى: هل المحرّكية ثابتة ولازمة لكلّ قطع، أم مختصّة في حالات معيّنة من حالات قطع الإنسان؟

وإجابة نقول:

إنّ للإنسان في الحياة الدنيا أغراضاً مختلفة، منها أغراضه الشخصية التي لا يستطيع العيش بدونها، من قبيل الحاجة إلى الأكل والشرب والهروب من الخطر وما شابه ذلك، فإذا احتاج إلى الماء ـ مثلاً ـ بسبب عطشه الشديد، وأدرك بأنّه لن يستطيع البقاء بدون شربه، فإنّه سوف يتوجّه إلى البحث عن الماء، ولكن لا في أيّ مكان واتّجاه، بل في المكان والجهة التي يعلم بوجود الماء فيها، ويعلم أنّ بإمكانه الحصول على الماء

---

(١) راجع: المنطق للمظفّر: ص٩٨.

هناك، وأنّه لا يوجد مانع يمنعه من الحصول عليه؛ من قبيل وجوده في مكان يستحيل الوصول إليه، أو وجوده قرب عدوّ لا يمكن الاقتراب منه، وما شابه.

فالمحرّك الأساسيّ للإنسان ـ إذاً ـ هو غرضه وحاجته الشخصية، غير أنّ هذه المحرّكية بحاجة إلى مكمّل وهو:

١ ـ قطع الإنسان بوجود حاجته في جهة ما.

٢ ـ علمه بإمكان استيفاء تلك الحاجة هناك.

وهكذا نستطيع الإجابة على التساؤل السابق فنقول: إنّ القطع الذي يملك خاصّية المحرّكية هو القطع بما يكون متعلّقاً لأغراض الإنسان الشخصية التي يمكن استيفاؤها، لا كلّ قطع وفي أيّ مجال كان.

وخصوصية المحرّكية بهذا المعنى الذي بيّنّاه أمر تكوينيّ وخصوصية بديهية الثبوت للقطع ـ على ما سبق ـ ولا دليلَ نظريّاً عليها إلّا الوجدان وما نراه من واقع الإنسان وسلوكه الخارجي.

ولذا لم يقع البحث في خصوصية الكشف التامّ وخصوصية المحرّكية للقطع ولم ينكرهما أحد؛ لبداهتهما، ولو أنكرهما منكر فإنّ ذلك لن يكون إلّا على مستوى القول دون مقام العمل. فلو قطع مثل هذا الإنسان بوجود سبع ضارٍ متّجه إليه ليفترسه، فهل يبقى في مكانه منتظراً السبع لكي يأكله اعتماداً على إنكاره لكاشفية القطع ومحرّكيته، أم يهرب؟ وما هروبه إلّا اعتراف بكاشفية القطع ومحرّكيته.

٣. خصوصية الحجّية

أشرنا في بحوث المقدّمة إلى أنّ هدف البحث الأصولي هو إثبات أو نفي دليلية وحجّية العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، كما بيّنا في أوّل

بحث القطع أنّ المراد من الحجّية في البحث الأصولي هو المنجّزية والمعذّرية.

وهنا نتساءل: هل البحث في خصوصيتيّ «الكشف» و «المحرّكية» للقطع هو بحث في «حجّية القطع» ولو ضمناً؟ وإذ لم نستطع الجواب بالإيجاب عرفنا أنّ البحث في خصوصيتيّ الكشف والمحرّكية لا يفي بغرض الأصولي، ولابدّ له من بحث آخر في حجّية القطع.

ثمّ إنّنا إذا دقّقنا النظر في مفهومي الكشف والمحرّكية نجدهما لا يرادفان معنى الحجّية، فلا يعني مفهوم الانكشاف والتحرّك نحو الغرض الشخصي المنجّزية والمعذّرية، بل ولا يستبطنان ذلك، وإلّا لكان كلّ علم نعلمه وكلّ تحرّك نتحرّكه ـ بعد القطع ـ حجّة في حقّنا، فما هو تنجيز أو تعذير ما نعلمه في الرياضيات مثلاً؟ وما هو تنجيز أو تعذير حركتنا نحو المكان الذي نقطع بوجود الطعام فيه لنأكله؟

فإثبات هاتين الخصوصيتين للقطع لا يعني، ولا يستبطن، ولا يستلزم إثبات الحجّية بمعناها الأصولي له، ولعدم وجود هذه الملازمة فإنّ إثباتهما للقطع وإنكار حجّيته لا يستدعي حصول أيّ تناقض منطقيّ.

فالحقّ هو أنّ البحث في الكاشفية والمحرّكية لا يحقّق غرض الأصولي المتّجه نحو إثبات حجّية القطع ولابدّ له من بحث آخر لإثباتها.

وقد ابتدأ السيّد الشهيد هذا البحث بنقل ما اعتاد الأصوليون طرحه في هذا المجال وهو: أنّ الحجّية لازم ذاتيّ للقطع كما أنّ الحرارة لازم ذاتيّ للنار.

وقبل البدء في بيان هذا القول نشير إلى أنّ هناك تسامحاً في مثال «النار والحرارة» الذي طالما يذكره الأصوليون والفلاسفة كمثال على الملازمة الذاتية، ووجه المسامحة: أنّ هذه الملازمة لو كانت ذاتية لاستحال عقلاً انفكاكها حتّى لمرّة واحدة، غير أنّ انفكاكها ثابت لدينا في حالة

إبراهيم‌ عليه السلام على أقلّ تقدير[١]، ولذلك فمن الأنسب أن نذكر مثالاً آخر لهذه الملازمة كالتلازم بين الثلاثة والفردية.

ومن البديهي أنّنا لا نتمكّن من رفع الفردية عن الثلاثة، وإنّما بالإمكان أن نرفع الثلاثة فلا تكون هناك فردية من الأساس، وهذا انعدام وعدم وجود بحسب الموضوع، وأمّا أن يكون هناك موضوع (ثلاثة) ولا تكون هناك فردية فهذا هو المحال عقلاً، وهكذا بالنسبة إلى التلازم بين الحجّية والقطع، إذ ليس بإمكان أحد أن يزيل هذا التلازم حتّى المولى[٢].

نعم، بإمكان المولى أن يزيل القطع عن القاطع فينتفي الموضوع وبتبعه ينتفي لازمه ـ أي الحجّية ـ كما كان الأمر بالنسبة إلى الثلاثة الذي أدّى إلى انعدام الفردية.

قضيّتان في حجّية القطع

ثمّ انتهى السيّد الشهيد‌ قدس سره إلى تلخيص الرأي السائد في «حجّية القطع» في قضيتين:

الأولى: أنّ الحجّية والمنجّزية ثابتة للقطع؛ لأنّها من لوازمه.

الثانية: أنّ الحجّية يستحيل أن تنفكّ عن القطع؛ لأنّ اللازم لا ينفكّ عن الملزوم.

---

(١) لا يقال: إنّ الانفكاك بين النار والحرارة في قضية إبراهيم‌ عليه السلام قد حدث بقدرة الله تعالى. لأنّه يقال: إنّ ما يكون مقدوراً للقدرة الإلهية لابدّ وأن يكون شيئاً، والمستحيل والممتنع عقلاً ـ كانفكاك اللازم الذاتي عن الملزوم ـ عدم ولا شيء، فلا تشمله القدرة.

(٢) قد يقال: إنّ في هذا الكلام تحديداً لقدرة المولى تبارك وتعالى، ولكنّه غير صحيح؛ لما مرّ سابقاً من أنّ القدرة إنّما تشمل الأشياء، والممتنعات عقلاً عدم لا أشياء، فلا تشملها القدرة، فالعجز والمحدودية إذاً في «القابل» لا في «الفاعل».

القضية الأولى: الحجّية والمنجّزية[1] ثابتة للقطع

وذلك بدعوى أنّها من لوازمه، ويبدو أنّ السيّد الشهيد قد أشكل على القول المعتاد بشأن حجّية القطع بقوله: «أمّا القضية الأولى فيمكن أن نتساءل بشأنها: أيُّ قطع هذا الذي تكون المنجّزية من لوازمه؟»[2].

وكأنّه‏ﷺ قد افترض بأنّ مقولة «القطع حجّة» جواب عن سؤال مغلوط تقديره: «هل القطع حجّة»؟ ومن الطبيعي أن يكون الجواب على هذا السؤال مغلوطاً أيضاً، والسرّ في ذلك: أنّ القول بحجّية القطع على إطلاقه ليس صحيحاً، فإنّ من القطع ما هو حجّة ومنه ما ليس بحجّة[3]، فلابدّ من تحديد القطع المسؤول عنه ليكون السؤال صحيحاً، ويكون جوابه صحيحاً أيضاً.

ولبيان هذا الأمر بصورة أوضح نقول: يمكن تقسيم الأوامر[4] التي تصل إلى الإنسان ويقطع بها إلى قسمين: أوامر المولى، وأوامر غيره.

ونعني بالمولى: مَن له حقّ الطاعة، أي من يحكم العقل[5] بوجوب امتثال أوامره لسبب أو لآخر.

---

(١) يختصّ هذا البحث بجانب «المنجّزية» من الحجّية فقط، وسيأتي التعرّض إلى جانب «المعذّرية» في بحث لاحق إن شاء الله تعالى.

(٢) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية: ص٢٩.

(٣) أي: منه ما هو منجِّز ومنه ما هو غير منجِّز.

(٤) من الطبيعي أن ينصبّ البحث على القطع في مجال «الأوامر» لا على كلّ مجالات حياة الإنسان، لأنّه المجال الوحيد الذي يتصوّر فيه منجّزية المقطوع به ومعذّريته.

(٥) لا الشرع، لأنّه مهما تكرّر قول الشارع: إمتثلْ، يقال له: ومن قال: يجب عليَّ الامتثال؟ ولا ينقطع هذا السؤال إلّا إذا حكم العقل بوجوب امتثال أمر الشارع.

وبناءً على حكم العقل بوجوب امتثال أوامر المولى، يتبيّن أنّ الإنسان ليس مكلّفاً قبال تكاليف غير المولى، وإن قطع بها، ولا تعتبر حجّة ومنجّزة في حقّه، ولذا قلنا في مبادئ الحكم التكليفي: إنّ المولى يبرز الحكم الذي شرّعه بخطاب مناسب، فإذا أبرزه تحقّق موضوع للعقل بوجوب امتثال ذلك الحكم، فإذا قال المولى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[1] حكم العقل بوجوب امتثال هذا الحكم وأداء الصلاة؛ لأنّه حكم صادر ممّن له حقّ الطاعة وممّن يجب امتثال حكمه لأنّه الخالق، المالك، المنعم، الرازق... كما يحكم بصحّة عقاب من لم يمتثل هذا الحكم.

وأمّا إذا علم المكلّف وقطع بأوامر شخص ما غير مولاه كأن يكون صديقه أو ابنه مثلاً، فإنّ العقل يتساءل حينئذ: هل لهذا الآمر حقّ ما في عنق المكلّف يؤدّي إلى إلزامه بوجوب الامتثال؟ فإن لم يجد العقل مبرّرات تكفي لإعطاء مثل هذا الحقّ لمثل هذا الآمر، يحكم بعدم وجوب امتثال أوامره وبعدم صحّة عقاب المكلّف على تركها وعدم الالتزام بها.

فالمدار ـ إذاً ـ في حجّية الأمر المقطوع ومنجّزيته أو عدمها، هو كون الأمر صادراً من المولى أو لا، لا كونه أمراً مقطوعاً به وكفى، فالحجّية ـ على هذا الأساس ـ مستبطنة في نفس افتراض مولويّة الآمر.

وهكذا، يمكننا تصحيح السؤال الذي افترضنا خطأه في بداية البحث، فيقال: هل القطع بأمر المولى حجّة؟ والجواب: نعم، إنّ القطع بأمر المولى حجّة.

وبرغم هذه المحاولة في تصحيح السؤال المطروح في حجية القطع، إلّا أنّنا وبالتدقيق في صياغته يتبيّن لنا عدم جدوى ذلك؛ لانعدام معناه بمجرّد

---

(١) الأنعام: ٧٢.

تصحيحه وجعله سؤالاً عن القطع بتكليف المولى خاصّة لا تكليف أيّ آمر، وسيكون جوابنا بأنّ «القطع بتكليف المولى حجّة» بلا طائل أيضاً؛ وذلك لأنّنا قلنا سابقاً :

١ ـ إنّ المتحصّل من معنى «الحجّية» هو حكم العقل بوجوب الامتثال واستحقاق العقاب على المخالفة.

٢ ـ وإنّ «المولى» هو من يحكم العقل بوجوب امتثال تكاليفه واستحقاق العقاب على مخالفتها.

وبناءً على هذا سيكون سؤالنا: «هل القطع بتكليف المولى حجّة؟» مساوياً للسؤال: «هل القطع بتكليف من يجب امتثال تكليفه يجب امتثاله؟»[1].

ومن الواضح أنّ هذا السؤال لا يحتاج إلى جواب لأنّه يستبطن جوابه في داخله، فالإجابة عنه بالقول: «نعم، القطع بتكليف من يجب امتثال تكليفه يجب امتثاله» لا طائل منها ولا فائدة فيها أيضاً، لأنّ موضوعها هو: «إنّ القطع بتكليف من يجب امتثال تكليفه»، ومحمولها هو «يجب امتثاله»، وبالتدقيق في هذا المحمول نجده موجوداً في الموضوع ذاته، ولم يكن حمله إلّا تكراراً لما هو مفترض.

وهكذا نخلص إلى أنّ تصحيح السؤال لم يجعل جوابه ذا فائدة على

(١) تسمّى مثل هذه القضايا في المنطق بالقضايا بشرط المحمول، إذ يؤتى بالمحمول ويجعل قيداً في الموضوع، ثمّ يسأل عن ثبوت المحمول للموضوع، كما في قوله: «هل زيد القائم قائم؟» فبعد أن ثبت القيام لزيد في الموضوع كيف يسأل عن قيامه بعد ذلك، وهل يمكن للقائم أن يكون جالساً؟ ولهذا فإنّ الجواب عن مثل هذا السؤال بأنّ زيداً القائم قائم، لن يكون جواباً ولن ينفع في إثبات المحمول للموضوع لتضمّن الموضوع له ابتداءً.

مستوى بيان حقيقة «حجّية القطع».

وبتدقيق النظر من جديد في السؤال وجوابه يتبيّن لنا أنّ تصديرهما بكلمة «القطع» لم يكن له أثر في ثبوت «الحجّية» للتكليف؛ لأنّها ثابتة له بمجرّد افتراضنا أنّ الآمر هو المولى. ومعنى ذلك أنّ الحجّية والمنجّزية لازم وأنّ الملزوم هو «كون الآمر مولى» لا «كون التكليف مقطوعاً به».

فالبحث ـ إذاً ـ يجب أن ينصبّ على هذه النكتة ـ أي مولوية المولى ـ من أجل بيان حدود دائرة حقّ الطاعة للمولى وحدود مولويّته.

بعبارة أخرى: إنّ البحث يجب أن ينصبّ على بيان حدود دائرة التكاليف المنجّزة في حقّ العبد التي يجب عليه الإتيان بها ولا يعذر على تركها، لا أن يكون مقتصراً على إثبات الحجّية للمقطوع به من التكاليف المولوية، فلابدّ من صياغة السؤال صياغة جديدة، فنسأل: «ما هي حدود مولوية المولى»؟ أو «ما هي حدود دائرة حقّ الطاعة»؟

حدود دائرة حقّ الطاعة

يمكن أن نذكر ثلاث دوائر [١] للتكليف في مرحلة الإثبات[٢] هي:

- الدائرة الأولى: وتشمل الأحكام والتكاليف المقطوع بها [٣]، أي المنكشفة بدرجة (١٠٠٪)، سواء كان مصدرها الشرع أم العقل.
- الدائرة الثانية: وتشمل بالإضافة إلى الأحكام المقطوعة الأحكامَ المظنونة،

(١) تركنا ذكر دائرة رابعة هي: دائرة الأحكام المقطوع بعدمها، لأنّها مختصّة ببحث المعذّرية.

(٢) لا في مرحلة الثبوت؛ لما ذكرناه سابقاً في بحث «مبادئ الحكم التكليفي» من أنّ العقل لا يحكم بمسؤولية العبد تجاه الأحكام في مرحلة الثبوت لعدم وصولها إليها.

(٣) سواء كانت من طريق الشرع أم العقل.

أي المنكشفة بنسبة أكبر من(٥٠٪) ودون (١٠٠٪)، والمشكوكة أي المنكشفة بنسبة (٥٠٪)، والمتوهّمة أي المنكشفة بنسبة أقلّ من(٥٠٪).

- الدائرة الثالثة: وتشمل بعض الأحكام المقطوع بها، وهي الأحكام التي يكون مصدرها الشرع - أي القرآن والسنّة ـ وأما إذا كان مصدر الأحكام المقطوع بها هو العقل فالقطع بها ليس بحجّة، وهذا القول منسوب إلى بعض الأخباريين.

أمّا موقف العقل تجاه هذه الدوائر الثلاث، فإنّه وكما يدرك أنّ حقّ الطاعة ثابت للمولى، يدرك أيضاً أنّ سعة دائرة حقّ الطاعة أو ضيقها يتوقّف على عظمة المولى وهيبته وأهميّته، وبما أنّ مولوية المولى تبارك وتعالى باعتباره الخالق والمالك والمدبّر والمنعم و... هي مولوية حقيقية ولا تضاهيها في العظمة مولوية أخرى في الوجود، فإنّ العقل يحكم بأنّ الله سبحانه وتعالى حقّ الطاعة على عبيده في أوسع دائرة للتكليف وهي الدائرة الثانية التي تشمل المقطوع والمظنون والمحتمل «أي المشكوك والمتوهّم» من التكاليف، وبتعبير آخر تشمل كلّ ما انكشف من التكاليف للعبد وبأيّ درجة من درجات الانكشاف ما لم يرد ترخيص من المولى نفسه من خلال حكم شرعيّ ظاهريّ في ترك التكليف.

وهكذا وبتبع دائرة حقّ الطاعة ستكون الحجّية والمنجّزية لازمة لانكشاف أمر المولى وبأيّ درجة كانت، لا أنّها لازمة ومختصّة بالقطع فقط، وثبوتها للقطع باعتبار أنّه الدرجة التامّة من الانكشاف ليس إلّا.

من هنا اعتبر السيّد الصدر حصر الآخرين لحقّ الطاعة في دائرة التكليف المقطوع به والقول بأنّ الحجّية لازمة للقطع فقط تضييقاً لمولوية المولى ولحقّ طاعته على عباده.

نعم، نحن لا ننكر أنّ مراتب التنجيز والإدانة تشتدّ وتضعف تبعاً لاشتداد درجة انكشاف التكليف وضعفها، ولهذا تكون مخالفة القطع أقبح وإدانتها أشدّ من مخالفة الظنّ، ومخالفة الظنّ أشدّ من مخالفة الاحتمال شكّاً كان أو وهماً، ولكن هذه مسألة، وحصر الحجّية بالقطع فقط مسألة أخرى.

وقد عَنْوَن المصنّف‏ مسلكه بمسلك «حقّ الطاعة» لأنّه انطلق فيه من مبدأ حقّ الطاعة للمولى، ليحدّد بعد ذلك دائرة التكاليف المنجّزة بحقّ العبد، في قبال المسلك المشهور المعروف بمسلك «قبح العقاب بلا بيان» الذي انطلقوا فيه من البيان، أي العلم والقطع بالتكليف ليحدّدوا دائرة التكاليف المنجّزة بحقّ العبد.

القضية الثانية: عدم انفكاك الحجّية عن القطع

وأمّا بالنسبة إلى استحالة انفكاك الحجّية عن القطع فلأنّها لازم له، واللازم يستحيل انفكاكه عن ملزومه، وهذه القضية كما هي ثابتة على المسلك المشهور فإنّ السيّد الصدر لم ينكرها أيضاً، ولكن بشرط أن يكون الآمر هو المولى لا أيّ آمر آخر، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإنّه لم يجعلها ـ أي الحجّية ـ لازمة للقطع فقط بل جعلها لازماً لكلّ انكشاف مهما كانت درجة احتماله.

الفرق بين حجّية القطع والظنّ والاحتمال

ذكرنا سابقاً أنّ هناك فرقاً بين حجّية القطع والظنّ والاحتمال في مرتبة تنجيزها وشدّة الإدانة على مخالفتها، ناشئاً من اختلاف درجة كاشفيتها، إلّا أنّ الفرق الأساس والمهمّ بين هذه التكاليف هو في إمكانية التفكيك بينها وبين حجّيتها وتنجيزها.

فالتفكيك بين القطع وحجّيته ومنجّزيته أمر مستحيل، ولا يمكن ورود الترخيص في مخالفة القطع وسلب المنجّزية عنه. فلو قطع المكلّف ـ مثلاً ـ بوجوب صلاة الجمعة في ظهر يوم الجمعة، فهذا الحكم حكم واقعيّ لم يؤخذ في موضوعه الشكّ، ولو أراد الشارع أن يفكّك بين القطع بهذا الحكم وبين حجّيته بأن يجعل ترخيصاً في ترك صلاة الجمعة فإنّ هذا الترخيص لا يعدو أن يكون إمّا حكماً واقعياً، أو حكماً ظاهرياً ولا ثالث لهما.

• فإن كان حكماً واقعياً لزم اجتماع الضدّين؛ لأنّ الأحكام التكليفية الواقعية متضادّة فيما بينها.

• وإن كان حكماً ظاهرياً فإنّه مستحيل أيضاً، لأنّه لن يصل إلى المكلّف، إذ الحكم الظاهريّ ـ كما تقدّم ـ هو ما أُخذ في موضوعه الشكّ، والقاطع بصلاة الجمعة في ظهر الجمعة لا يرى نفسه شاكّاً، ومن هنا سيقول: إنّ هذا الحكم لا يشملني وإنما يشمل الشاكّين بحكمهم، فلا يصل الحكم إليه أصلاً.

وأمّا بالنسبة إلى التكليف المظنون والمحتمل، فإنّ الأمر يختلف، لأنّ من يظنّ أو يحتمل وجوب صلاة الجمعة في ظهر يوم الجمعة، لديه شكّ في هذا الوجوب، فلو جاءه ترخيص ظاهريّ من المولى على الخلاف فإنّه سيقول: إنّني ظانّ وشاكّ بوجوب هذه الصلاة، وهذا الحكم الظاهريّ الآتي إليّ يرخّصني في ترك التحفّظ تجاه ما أشكّ به من التكاليف، فهو شامل لي وأستطيع العمل به. ومن هنا كان بإمكان الشارع أن يجعل بحقّ مثل هذا الشاكّ حكماً ظاهرياً على خلاف ظنّه أو احتماله، لأنّ جعل مثل هذا الحكم ووصوله إلى المكلّف لا يتطلّب أكثر من وجود الشكّ وهو موجود.

ومن الواضح أنّ إمكانية جعل مثل هذا الحكم دليلٌ على إمكانية التفكيك بين المنجّزية وبين موارد الظنّ والاحتمال.

فما يمتاز به القطع عن الظنّ والاحتمال ليس في أصل الحجّية والمنجّزية لأنّها لازمة للجميع، وإنّما في عدم إمكان تجريد المنجّزية عنه، فمنجّزيته مطلقة وغير معلّقة على شيء، وأمّا منجّزية الظنّ والاحتمال فبالإمكان تجريدها عنهما؛ فهي غير مطلقة بمعنى أنّها مشروطة بعدم صدور ترخيص ظاهريّ من الشارع على الخلاف.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**بمعنى أنّ القطع بالتكليف ينجّز ذلك التكليف**». ذكر التنجيز فقط، لأنّ للتعذير بحثاً خاصّاً به يأتي لاحقاً إن شاء الله تعالى.
- قولهﷺ: «**من الآثار التكوينية للقطع**». أي: إنّ القطع مؤثّر وأثره هو المحرّكية الخارجية، فالنسبة بينهما هي نسبة العلّة والمعلول.
- قولهﷺ: «**بالمعنى المتقدّم**». أي: بالمعنى الذي يجعل التكليف المقطوع به موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال.
- قولهﷺ: «**وفي هذا المجال يقال عادة**». يستشفّ من تعبيره «يقال عادة» إشكاله على هذا النحو من طرح موضوع «حجّية القطع» وأنّه لابدّ أن يطرح طرحاً آخر ـ بيّنهﷺ فيما بعد ـ يستند إلى «حقّ الطاعة» لا على «الملازمة الذاتية» بين القطع والحجّية.
- قولهﷺ: «**الحرارة لازم ذاتيّ للنار**». ذكرنا في بداية بحث القطع أنّ في هذا المثال تسامحاً.
- قوله: «**لا يمكن أن تلغى حجّية القطع ومنجّزيته في حال من الأحوال**». لأنّ

ذلك يستلزم التناقض المنطقي.

• قوله ﷺ: «**حتّى من قبل المولى نفسه**». ولا يلزم من هذا الكلام تحديد قدرة الله تعالى كما أوضحناه في الشرح.

• قوله ﷺ: «**بوجوب امتثاله**». وفي هذا التعبير مسامحة كما هو واضح، والصحيح هو: «بوجوب امتثال حكمه» أي: حكم المولى.

• قوله ﷺ: «**فهي إذاً من شؤون كون الآمر مولى**». وليست من شؤون القطع.

• قوله ﷺ: «**له حقّ الطاعة في كلّ ما يقطع به من تكاليفه**». أي: من تكاليف المولى، وهذه هي الدائرة الأولى لحقّ الطاعة، وهي الدائرة الوسطى من حيث السعة.

• قوله ﷺ: «**أو أوسع من ذلك**». وهذه هي الدائرة الثانية لحقّ الطاعة وتشمل كلّ تكليف منكشف، قطعاً كان أو ظنّاً أو احتمالاً وهي أوسع الدوائر.

• قوله ﷺ: «**أو في بعض ما يقطع به**». وهذه هي الدائرة الثالثة لحقّ الطاعة وهي أضيق الدوائر، وتشمل بعض الأحكام المقطوع بها لا كلّ تكليف مقطوع به، إذ قد يقال: إنّ التكاليف التي يستدلّ عليها ـ مثلاً ـ بالكتاب والسنّة هي التكاليف المنجّزة فقط بحقّ المكلّف دون التكاليف المقطوع بها من خلال الدليل العقلي.

• قوله ﷺ: «**وما نؤمن به له مسبقاً من حقّ الطاعة**». وفي هذا إشارة إلى أنّ موضوع «حقّ الطاعة» وحدود هذا الحقّ لابدّ من بحثها مسبقاً في علم الكلام لكي يستفاد منها بعد ذلك في علم الأصول.

• قوله ﷺ: «**ندركه بعقولنا**». لا بالدليل الشرعيّ.

• قوله ﷺ: «**ما لم يرخّص**». هذا قيد للظنّ والاحتمال ولا يشمل القطع.

• قوله‏: «**نعم، كلّما كان الانكشاف بدرجة أكبر كانت الإدانة أقبح والمخالفة أشدّ**». الدليل على هذا القول هو الإدراك الوجداني في مثل هذه الموارد.

• قوله‏: «**وليس بإمكان المولى**». سيتبيّن لنا في الحلقة الثالثة[1] ـ إن شاء الله تعالى ـ أنّه يمكن للمولى ذلك، ولكن المكلّف لا يصدق بجدّية هذا الترخيص.

(١) انظر: **الحلقة الثالثة**، القسم الأوّل: ص٥٢.

معذرية القطع

كُنّا نتحدّثُ حتّى الآنَ عنِ الجانبِ التنجيزيِّ والتسجيليِّ من حجّيةِ القطعِ (المنجّزيةِ)، ونشيرُ الآنَ إلى الجانبِ الآخرِ مِنَ الحجّيةِ وهو (المعذّريةُ) أي كونُ القطعِ بعدمِ التكليفِ معذّراً للمكلّفِ على نحوٍ لو كانَ مخطئاً في قطعِه لما صحَّتْ معاقبتُه على المخالفةِ، وهذهِ المعذّريةُ تستندُ إلى تحقيقِ حدودِ مولويةِ المولى وحقِّ الطاعةِ؛ وذلك لأنّ حقَّ الطاعةِ هل موضوعُه الذي تُفترضُ طاعتُه تكاليفُ المولى بوجودِها في الشريعة بقطعِ النظرِ عن قطعِ المكلّفِ بها وشكِّه فيها، أو قطعِه بعدمِها، أي أنّها تستتبعُ حقَّ الطاعةِ في جميع هذهِ الحالاتِ، أو أنّ موضوعَ حقِّ الطاعةِ تكاليفُ المولى المنكشفةُ للمكلّفِ ولو بدرجةٍ احتماليةٍ مِن الانكشافِ؟

فعلى الأوّلِ: لا يكونُ القطعُ معذِّراً إذا خالفَ الواقعَ، وكانَ التكليفُ ثابتاً على خلافِ ما قطعَ.

وعلى الثاني: يكونُ القطعُ معذِّراً؛ إذ لا حقَّ طاعةٍ للمولى في حالةِ عدمِ انكشافِ التكليفِ ولو انكشافاً احتمالياً.

والأوّلُ من هذين الاحتمالينِ غيرُ صحيحٍ؛ لأنّ حقَّ الطاعةِ مِن المستحيلِ أن يحكمَ به العقلُ بالنسبةِ إلى تكليفٍ يقطعُ المكلّفُ

بعدمِه؛ إذ لا يمكنُ للمكلّفِ أن يتحرّكَ عنه فكيف يحكمُ العقلُ بلزومِ ذلك؟!

فيتعيّنُ الاحتمالُ الثاني، ومعه يكونُ القطعُ بعدمِ التكليفِ معذّراً عنه لأنّه يخرجُ ـ في هذهِ الحالةِ ـ عن دائرةِ حقِّ الطاعةِ، أي عن نطاقِ حكمِ العقلِ بوجوبِ الامتثال.

الشرح

ذكرنا سابقاً أنّ المراد من الحجّية الأصولية هو المنجّزية والمعذّرية، وتعرّضنا لجانب «المنجّزية» الذي يمثّل جانب احتجاج المولى على عبده عند مخالفته وعدم امتثاله لتكاليفه، وبقي جانب «المعذّرية» الذي يختصّ بالعبد ليحتجّ به لنفسه أمام مولاه إذا عمل بقطعه وتبيّن أنّ عمله على خلاف الواقع.

معذّرية القطع

لمّا كانت «الحجّية» في حقيقتها تستند إلى تحقيق حدود مولوية المولى وحقّ طاعته، فإنّ البحث في جانبيها لابدّ أن يستند إلى ذلك أيضاً، وهذا ما تمّ فعلاً في بحث «المنجّزية»، وأمّا في جانب المعذّرية فنقول: لو أنّ المكلّف قطع ـ مثلاً ـ بعدم وجوب صلاة الجمعة في ظهر الجمعة ولم يذهب للصلاة بل صلّى الظهر بدلها، وكان حكم الله الواقعيّ هو وجوب صلاة الجمعة لا الظهر، أيكون لمثل هذا العبد عذر يحتجّ به لنفسه يوم القيامة أمام الله سبحانه وتعالى، أم إنّ للمولى تبارك وتعالى أن يحتجّ عليه لأنّه لم يأت بالصلاة الواجبة عليه واقعاً؟

بالرجوع إلى حدود مولوية المولى وحقّ طاعته، يمكننا أن نتساءل عن حقّ الطاعة الذي يحكم العقل تبعاً له بوجوب امتثال حكم المولى واستحقاق العقوبة على مخالفته، هل يشمل ما قطع به العبد من التكاليف وما شكّ بها أو احتملها (أي الدائرة الثانية من دوائر حقّ الطاعة التي

افترضناها في بحث المنجّزية)، أم يمتدّ ليشمل كلّ الأحكام الموجودة في الشريعة حتّى التي لم تنكشف للعبد، فنفترض حينئذ وجود دائرة رابعة لحقّ الطاعة تتضمّن المقطوع به من الأحكام والمظنون والمحتمل مضافاً إلى الأحكام التي قطع المكلّف بعدمها والتي لم تصل إليه، إمّا لأنّها قد وصلت إلى العنصر الثالث من مقام «الثبوت» ولم تصل إلى مقام «الإثبات»، أو أنّها وصلت إلى مقام «الإثبات» ولكنّها لم تصل إلى المكلّف لا قطعاً ولا ظنّاً ولا احتمالاً؛ لسبب من الأسباب، وهكذا تكون هذه الدائرة أوسع الدوائر الأربع السابقة؟

بعبارة مختصرة: التكاليف التي يشملها حقّ الطاعة أهي التكاليف المنكشفة بأيّ درجة من الدرجات، أم الموجودة في الشريعة واقعاً سواء انكشفت للمكلّف أو لا؟

وبالجواب عن هذا التساؤل يمكننا إثبات جانب المعذّرية للحجّية أو نفيه عنها، فعلى الأوّل (أي القول بأنّ حقّ الطاعة لا يشمل إلّا التكاليف المنكشفة) يكون القطع بعدم التكليف معذّراً للعبد، وعلى الثاني (أي القول بأنّ حقّ الطاعة يشمل كلّ الأحكام الموجودة في الشريعة واقعاً) فإنّ القطع بعدم التكليف حينئذ لا يكون معذّراً للعبد ويستحقّ العقوبة على عدم امتثال ذلك التكليف.

وبالرجوع إلى العقل مجدّداً لاختيار الجواب الصحيح، نراه يدرك استحالة ثبوت حقّ الطاعة في التكاليف المقطوع بعدمها، فنحن ندرك بعقولنا وبوجداننا أنّ العطشان المحتاج إلى الماء إذا قطع أو ظنّ أو احتمل بوجود الماء في جهة معيّنة فإنّه يتحرّك نحو تلك الجهة طلباً للماء، أمّا إذا قطع بعدم وجود الماء في الجهة الفلانية، فإنّه وإن كان محتاجاً إلى الماء إلّا أنّه لا يتحرّك نحو تلك الجهة لأنّه قاطع بعدم وجود الماء فيها، فحركته في ذلك

الاتّجاه عبث ولهو لا طائل وراءه.

فالعقل ـ إذاً ـ لا يأمر بالحركة نحو امتثال التكاليف المقطوع بعدمها، كما أنّ المكلّف لا يجد ما يحرّكه نحو ما هو قاطع بعدمه، كما هو واضح.

فحقيقة المعذّرية، وكون القطع بعدم التكليف معذّراً للعبد وأنّ له الاحتجاج به يوم القيامة أمام المولى تبارك وتعالى، تتلخّص في استحالة حكم العقل بامتثال التكاليف المقطوع بعدمها، إذ لا يمكن تحريك العبد نحوها؛ ولذا يحكم بأنّ حقّ الطاعة ووجوب الامتثال دائرتها الأحكام المنكشفة فقط.

أضواء على النصّ

- قوله‏‏: «**التسجيلي**». أي: ما يسجّل به العقل حكماً في ذمّة العبد.
- قوله‏‏: «**كون القطع بعدم التكليف معذّراً**». بحكم العقل لا الشرع.
- قوله‏‏: «**تكاليف المولى بوجودها في الشريعة**». وهذه هي الدائرة الرابعة المفترضة «لحقّ الطاعة» وهي أوسع الدوائر قاطبة؛ لأنّها تتضمّن في داخلها كلّ أحكام الشريعة المقطوع بها والمظنونة والمحتملة والمقطوع بعدمها، بل حتّى التي لا زالت في مقام الثبوت ولم تصل إلى مقام الإثبات، ولم يبرزها المولى بخطاب مناسب إلى العبد.
- قوله: «**قطع المكلّف بها وشكّه فيها أو قطعه بعدمها**». ميّز بين الدائرة المشمولة بحقّ الطاعة من خلال عطفه على محتوياتها بحرف العطف «الواو» فقال «قطع... وشكّ»، وبين الدائرة الخارجة عن حقّ الطاعة من خلال الحرف «أو» فقال «أو قطع بعدمها».
- قوله‏‏: «**فعلى الأوّل**». أي: إذا اشتملت دائرة حقّ الطاعة على التكاليف المقطوع بعدمها أيضاً.

- قوله‌ﷺ: «**وعلى الثاني**». أي: إذا وقفت دائرة حقّ الطاعة عند حدود التكاليف المنكشفة فقط ولم تشمل المقطوع بعدمها.
- قوله: «**والأوّل من هذين الاحتمالين غير صحيح**». بحكم العقل لا الشرع.
- قوله‌ﷺ: «**لأنّه يخرج في هذه الحالة**». أي: حالة القطع بعدمه عن دائرة حقّ الطاعة.

التجرّي

إذا قطعَ المكلّفُ بوجوبٍ أو تحريمٍ فخالفهُ وكان التكليفُ ثابتاً في الواقعِ اعتُبر عاصياً، وأمّا إذا قطعَ بالتكليفِ وخالفهُ ولم يكن التكليفُ ثابتاً واقعاً سُمِّيَ متجرّياً، وقد وقع البحثُ في أنّه هل يُدانُ مثلُ هذا المكلّفِ المتجرّي بحكمِ العقلِ ويستحقُّ العقابَ كالعاصي أو لا؟

ومرّةً أخرى يجبُ أن نرجعَ إلى حقِّ الطاعةِ الذي تمثُّله مولويةُ المولى لتحدّدَ موضوعَه، فهل موضوعُه هو التكليفُ المنكشفُ للمكلّفِ، أو مجرّدُ الانكشافِ ولو لم يكن مصيباً؟ بمعنى أنّ حقَّ المولى على الإنسانِ هل في أن يطيعَه في تكاليفِه التي انكشفَت لديه، أو في كلِّ ما يتراءَى له من تكاليفِه، سواءً كان هناك تكليفٌ حقّاً أو لا؟

فعلى الأوّلِ: لا يكونُ المكلّفُ المتجرّي قد أخلَّ بحقِّ الطاعةِ؛ إذ لا تكليفَ. وعلى الثاني: يكونُ قد أخلَّ به فيستحقُّ العقابَ.

والصحيحُ هو الثاني لأنّ حقَّ الطاعةِ ينشأُ من لزومِ احترامِ المولى عقلاً ورعايةِ حرمتِه، ولا شكَّ في أنّه من الناحيةِ الاحتراميةِ ورعايةِ الحرمةِ لا فرقَ بين التحدّي الذي يقعُ من العاصي، والتحدّي الذي يقعُ من المتجرّي، فالمتجرّي إذاً يستحقُّ العقابَ كالعاصي.

الشرح

اعتاد الأصوليون على التعرّض إلى بحث التجرّي عند بحثهم حجّية القطع لارتباطه به، فالمتجرّي ـ كما سيتّضح ـ قاطع وإن لم يكن التكليف ثابتاً في الواقع، وهذا ما سيتمّ توضيحه عند بيان معناه.

معنى التجرّي

يراد من «التجرّي» في اصطلاح الأصوليين: إتيان العبد للفعل أو تركه له مع قطعه بمخالفة ذلك لأمر المولى، وإن لم تكن المخالفة حاصلة واقعاً، فلو خالفه واقعاً لعُدّ هذا عصياناً لا تجرّياً[1].

فلو قطع المكلّف بحرمة شرب الخمر، وقطع بأنّ هذا السائل الموجود أمامه خمر، ثمّ شربه، فإن كان السائل خمراً واقعاً، فإنّه يعدّ عاصياً، وإن لم يكن خمراً واقعاً فإنّه يعدّ متجرّياً.

العقل وإدانة المتجرّي

وقع البحث في أنّ العقل هل يدرك أنّ المتجرّي مدان وأنه قد فعل فعلاً قبيحاً يستحقّ العقاب عليه كالعاصي؟

هاهنا جوابان على التساؤل المطروح:

الجواب الأوّل: يذهب إلى أنّ المتجرّي لم يرتكب فعلاً قبيحاً؛ لأنّه لم

---

(١) ولو أتى بالفعل أو تركه مع قطعه بالموافقة لأمر المولى أو نهيه فتبيّن الخلاف واقعاً فإنّ ذلك يعدّ من المكلّف انقياداً في قبال التجرّي، ولو وافقه واقعاً لعدّ هذا طاعة في قبال العصيان.

يشرب الخمر ولم يرتكب ما نُهي عنه واقعاً، فهو ليس مداناً ولا يستحقّ العقاب.

ومن الواضح أنّ هذا الرأي ينطلق من كون الأحكام الشرعية تابعة لملاكاتها ـ أي: للمصالح والمفاسد الواقعية ـ وأنّ الاعتقاد وحده لا تصدر عنه مصلحة أو مفسدة واقعية، فالثوب ـ مثلاً ـ لا يحترق إلّا إذا مسّته نار حقيقية لا ما نعتقد بأنّها نار، وهكذا في فعل المتجرّي ـ في مثالنا ـ فإنّ الأثر والمفسدة الواقعية إنّما تترتّب على الخمر الواقعيّ لا ما يعتقده المتجرّي خمراً، فمن شرب ماءً بعنوان أنّه خمر فليس في شرب الماء مفسدة واقعية لكي يحكم العقل بقبح الشرب وباستحقاق العقوبة بالتبع.

بعبارة أخرى: إنّ المدار في هذا الجواب هو حسن وقبح الفعل ذاته وهذا ما يُطلق عليه بـ «الحسن والقبح الفعلي». فمتى ما كان الفعل حسناً استحقّ فاعله الثواب، ومتى ما كان الفعل قبيحاً استحقّ فاعله العقاب، ولهذا افترق العاصي عن المتجرّي؛ لأنّ في فعل العاصي مفسدة واقعية استحقّ العقاب عليها، وأمّا في فعل المتجرّي فلا وجود لتلك المفسدة لكي يستحقّ العقاب عليها.

الجواب الثاني: ويتبنّى أصحابه استحقاق المتجرّي للعقاب كالعاصي لأنّه إنّما فعل فعلته تلك لسوء نيّته وخبث سريرته فاستحقّ العقاب على هذا، فالمدار في حكم العقل في الحسن والقبح ـ وبالتالي في استحقاق الثواب والعقاب ـ هو شخص الفاعل ذاته لا الفعل، وهذا ما يطلق عليه بـ «الحسن والقبح الفاعلي». فمتى ما انطلق الفاعل في فعله من نيّة حسنة وسريرة صالحة استحقّ الثواب وإلّا استحقّ العقاب، ولذلك لم يفترق المتجرّي عن العاصي في استحقاق العقاب لسوء نيّتهما وخبث سريرتهما معاً.

الجواب المختار: والتحقيق في هذين الجوابين من أجل الوصول إلى الجواب المختار يستدعي الرجوع مرّة أخرى إلى حدود مولوية المولى تبارك وتعالى، فبعد أن تبيّن لنا هناك أنّ حدود المولوية ودائرة حقّ الطاعة تشتمل على التكاليف المنكشفة بأيّ درجة من درجات الانكشاف، نتساءل هنا: هل تتضمّن هذه الدائرة التكاليف بشرط إصابتها للواقع، أم أنّها تشمل التكاليف المنكشفة للمكلّف مطلقاً أصابت الواقع أو لم تصبه؟

فلو قلنا بأنّ دائرة حقّ الطاعة تقف عند حدود التكاليف المصيبة والثابتة في الواقع فإنّ المكلّف المتجرّي لم يُخلّ بحقّ الطاعة؛ لأنّ موضوع هذا الحقّ مؤلّف من أمرين:

الأوّل: وجود التكليف.

الثاني: ثبوته في الواقع.

والتكليف وإن كان موجوداً حسب اعتقاد المكلّف ولكنّه ليس ثابتاً في الواقع، وإذا ثبت أنّ المتجرّي لم يخلّ بحقّ الطاعة فلا يكون مستحقّاً للعقاب عقلاً أيضاً.

وأمّا لو قلنا بأنّ دائرة حقّ الطاعة تشمل كلّ التكاليف المنكشفة سواء كانت ثابتة في الواقع أم لا، فإنّ المكلّف المتجرّي يكون قد أخلّ بحقّ الطاعة فيستحقّ العقاب عقلاً.

والصحيح هو القول الثاني؛ لأنّ العقل يحكم أوّلاً بلزوم احترام المولى، ومن ثمّ يجعل له حقّاً في أن يطاع فيما يأمر به من التكاليف، فحقّ الطاعة مترتّب على لزوم احترام المولى، ولا شكّ أن من يتحدّى المولى بأيّ نوع من أنواع التحدّي ـ عاصياً كان أو متجرّياً ـ لا يعدّ مراعياً لحرمته ولا منصاعاً لحقّ طاعته، فيحكم العقل بقبح فعله الصادر منه على نحو التحدّي وعدم الاحترام، فيكون مستحقّاً للعقاب.

هذا كلّه على مستوى البحث العقلي، وأمّا على مستوى البحث الروائي في تأييده لما حكم به العقل أو عدم ذلك، فإنه بحث آخر موكول إلى محلّه.

أضواء على النصّ

- قوله: «**إذا قطع**». هذا على سبيل المثال، وإلّا فإنّ هذا البحث يتمّ في غيره أيضاً، خصوصاً على مسلك السيّد الشهيد.
- قوله: «**اعتبر عاصياً**». ويقابله المطيع، وهذان مصطلحان فقهيان وأصوليان.
- قوله: «**ولم يكن التكليف ثابتاً واقعاً**». أي: كان اعتقاده مخالفاً للواقع لا مطابقاً له.
- قوله: «**سمّي متجرّياً**». ويقابله المنقاد، وهما اصطلاحان فقهيان وأصوليان أيضاً.
- قوله: «**هل يدان مثل هذا المكلّف المتجرّي بحكم العقل**». فالبحث إذاً عقليّ لا نقليّ وفق الآيات الكريمة والروايات الشريفة.
- قوله: «**المنكشف للمكلّف**». أي التكليف الثابت واقعاً.
- قوله: «**ولو لم يكن مصيباً**». أي: مصيباً للواقع.
- قوله: «**انكشفت لديه**». أي: انكشفت له تكاليف المولى الثابتة في الواقع.
- قوله: «**فعلى الأوّل**». أي: القول بأنّ موضوع حقّ الطاعة هو تكليف المولى بشرط ثبوته في الواقع.
- قوله: «**إذ لا تكليف**»: في الواقع.
- قوله: «**وعلى الثاني**». أي: القول بأنّ موضوع حقّ الطاعة هو انكشاف التكليف سواء كان ثابتاً في الواقع أو لا.

- قوله‏ﷺ: «**فيستحقّ العقاب**». بحكم العقل.
- قوله‏ﷺ: «**ورعاية حرمته**»، لمجرّد انكشاف التكاليف وإن لم تكن ثابتة واقعاً.
- قوله‏ﷺ: «**من الناحية الاحترامية**»، لا من ناحية المفسدة الواقعية، وإلّا فإنّ المتجرّي لم يصدر منه ما فيه مفسدة واقعية.
- قوله‏ﷺ: «**فالمتجرّي ـ إذاً ـ يستحقّ العقاب كالعاصي**»، بنفس الملاك الثابت عقلاً، وهو عدم رعاية حرمة المولى.

العلم الإجمالي

القطعُ تارةً يتعلّقُ بشيء محدَّدٍ ويُسمّى بالعلمِ التفصيليِّ، ومثالُه: العلمُ بوجوبِ صلاةِ الفجرِ أو العلمُ بنجاسةِ هذا الإناءِ المعيَّنِ.

وأخرى يتعلّقُ بأحدِ شيئينِ لا على وجهِ التعيينِ، ويُسمّى بالعلمِ الإجماليِّ، ومثالُه: العلمُ بوجوبِ صلاةٍ ما في ظهر الجمعة هي إمّا الظهرُ أو الجمعةُ دونَ أن تقدرَ على تعيينِ الوجوبِ في إحداهما بالضبطِ، أو العلمُ بنجاسةِ أحدِ الإناءَينِ بدونِ تعيّنٍ.

ونحن إذا حلّلنا العلمَ الإجماليَّ نجدُ أنّه مزدوجٌ مِن العلمِ بالجامعِ بينَ الشيئينِ، ومِن شكوكٍ واحتمالاتٍ بعددِ الأطرافِ التي يتردّدُ بينها ذلك الجامعُ، ففي المثالِ الأوّلِ يوجدُ عندنا علمٌ بوجوبِ صلاةٍ ما، وعندنا احتمالانِ: لوجوبِ صلاةِ الظهرِ خاصّةً، ولوجوبِ صلاةِ الجمعةِ خاصّةً.

ولا شكَّ في أنّ العلمَ بالجامع منجّزٌ، وأنّ الاحتمالَ في كلِّ طرفٍ منجّزٌ أيضاً؛ وفقاً لما تقدّمَ من أنّ كلَّ انكشافٍ منجّزٌ مهما كانت درجتُه، ولكنَّ منجّزيةَ القطعِ ـ على ما عرفتَ ـ غيرُ معلّقةٍ، ومنجّزيةَ الاحتمالِ معلّقةٌ، ومن هنا كان بإمكان المولى في حالاتِ العلمِ الإجماليِّ أن يُبطِلَ منجّزيةَ احتمالِ هذا الطرفِ أو ذاك، وذلك بالترخيصِ الظاهريِّ في عدمِ التحفّظِ، فإذا رخّصَ فقط في إهمالِ

احتمالِ وجوبِ صلاةِ الظهرِ بطُلت منجّزيةُ هذا الاحتمالِ وظلّتْ منجّزيةُ احتمالِ وجوبِ الجمعةِ على حالِها، وكذلك منجّزيةُ العلمِ بالجامعِ فإنّها تظلُّ ثابتةً أيضاً بمعنى أنّ المكلّفَ لا يمكنُه أن يتركَ كلتا الصلاتينِ رأساً.

وإذا رخّصَ المولى فقط في إهمالِ احتمالِ وجوبِ صلاةِ الجمعةِ بطُلت منجّزيةُ هذا الاحتمالِ، وظلّتْ منجّزيةُ الباقي كما تقدّمَ، وبإمكانِ المولى أن يُرخِّصَ في كلٍّ من الطرفينِ معاً بترخيصينِ ظاهريينِ، وبهذا تبطُل كلُّ المنجّزياتِ بما فيها منجّزيةُ العلمِ بالجامعِ.

وقد تقولُ: إنّ العلمَ بالجامعِ فردٌ مِن القطعِ، وقد تقدّمَ أنّ منجّزيةَ القطعِ غيرُ معلّقةٍ، فكيف ترتفعُ منجّزيةُ العلمِ بالجامعِ هنا؟

والجوابُ: إنّ القطعَ الذي تكونُ منجّزيتُه غيرَ معلّقةٍ هو العلمُ التفصيليُّ، إذ لا مجالَ للترخيصِ الظاهريِّ في موردِه، لأنّ الترخيصَ الظاهريَّ لا يمكنُ إلّا في حالةِ الشكِّ، ولا شكَّ مع العلمِ التفصيليِّ ولكن في حالةِ العلمِ الإجماليِّ حيثُ إنّ الشكَّ في كلِّ طرفٍ موجودٌ، فهناك مجالٌ للترخيصِ الظاهريِّ، فتكونُ منجّزيةُ العلم الإجماليِّ معلّقةً على عدمِ إحرازِ الترخيصِ الظاهريِّ في كلٍّ مِن الطرفينِ.

هذا مِن الناحيةِ النظريةِ ثبوتاً، وأمّا مِن الناحيةِ الواقعيةِ إثباتاً، وأنّه هل صدرَ مِن الشارعِ ترخيصٌ في كلٍّ مِن طرفَي العلمِ الإجماليِّ؟ فهذا ما يقع البحثُ عنه في الأصولِ العملية.

الشرح

العلم الإجمالي والتفصيلي

يستخدم مصطلحا العلم التفصيلي والعلم الإجمالي في الفلسفة والأصول معاً، غير أنّ معناهما في الفلسفة يرجع إلى البساطة والتفصيل، ولا مجال للتعرّض له هنا.

وأمّا معناهما في الأصول فيرجع إلى الوضوح والإبهام، حيث يطلق العلم التفصيلي على العلم والقطع إذا تعلّق بشيء محدّد وواضح، ومثاله: العلم بوجوب صلاة الفجر، والعلم بنجاسة هذا الإناء المعيّن، ففي المثال الأوّل ـ وهو مثال للحكم التكليفي ـ عندنا علم وقطع بحكم «الوجوب» كما عندنا علم بمتعلّقه وهو «صلاة الفجر» على نحو التعيين والتحديد فلا ترديد ولا شكّ في ذلك.

وهكذا في المثال الثاني ـ وهو مثال للحكم الوضعي ـ حيث عندنا علم وقطع بالنجاسة، كما عندنا قطع بمتعلّقها وهو الإناء المعيّن، ولا شكّ في ذلك.

معنى العلم الإجمالي

وأمّا العلم الإجمالي فيطلق على العلم والقطع إذا تعلّق بأحد شيئين لا على وجه التعيين، ومثاله: العلم بوجوب صلاة ما في ظهر الجمعة، إمّا صلاة الظهر أو صلاة الجمعة، والعلم بنجاسة أحد إناءين بدون تعيين.

ففي المثال الأوّل ـ وهو مثال للحكم التكليفي ـ عندنا علم وقطع ووضوح

بحكم شرعيّ هو «الوجوب» ـ وجوب إحدى الصلاتين[١] ـ ونشكّ في متعلّقه وهو «الواجب» أهو صلاة الجمعة أم صلاة الظهر ليوم الجمعة؟

وهكذا في المثال الثاني ـ وهو مثال للحكم الوضعي ـ حيث عندنا علم وقطع بالحكم وهو «النجاسة» ـ نجاسة أحد الإناءين ـ غير أنّنا نتردّد ونشكّ في متعلّقه، أهو هذا الاناء أم ذاك؟

وبذلك يتبيّن أنّ العلم الإجمالي مكوّن من أمرين:

١ ـ العلم بالجامع بين الشيئين، كالعلم بأصل الوجوب في المثال الأوّل، وبالنجاسة في المثال الثاني، وهذا هو منشأ العلم والوضوح.

٢ ـ شكوك واحتمالات بعدد أطراف الجامع، ومثالها احتمال صلاة الظهر أو الجمعة في المثال الأوّل، ونجاسة هذا الإناء أو ذاك في المثال الثاني، وهذا الشكّ والتردّد في متعلّق الحكم في المثالين هو مصدر الإجمال والإبهام وعدم الوضوح في العلم الإجمالي.

كيف يجتمع العلم مع الإجمال

وباتّضاح حقيقة العلم الإجمالي يمكن دفع الإشكال الذي قد يثار بخصوص الجمع بين العلم والإجمال فيه، إذ قد يقال: إنّ العلم الإجمالي يتضمّن العلم وهو وضوح وانكشاف، ويتضمّن الإجمال وهو عدم وضوح وإبهام، فكيف أمكن الجمع بينهما، وهل هذا إلّا جمع بين المتهافتين؟

وجوابه: إنّ للعلم الإجمالي جهتين، جهة للوضوح وجهة للإبهام ، لا جهة واحدة، لكي يقال باجتماع المتهافتين فيه.

ففي مثال العلم الإجمالي بوجوب إحدى الصلاتين في ظهر يوم الجمعة،

---

(١) لا كليهما لأنّ المجمع عليه في أمّة محمّد صلى الله عليه وآله أنّ الصلوات اليومية خمس فقط.

نرى أنّ العلم والوضوح والقطع قد تعلّق بأصل الحكم وهو «الوجوب» الجامع بين وجوب الظهر ووجوب الجمعة، وهذه هي الجهة الأولى في العلم الإجمالي، كما أنّ الإجمال والإبهام وعدم الوضوح الناتج من الشكّ والاحتمال قد تعلّق بمتعلّق الحكم وهو «الواجب» وخصوصياته أي تعلّق بالصلاة في وقت الزوال من يوم الجمعة، وهل هي صلاة الجمعة أم صلاة الظهر؟ وهذه هي الجهة الثانية في هذا العلم الإجمالي، وبتعدّد الجهات فيه أمكن الجمع ـ بلا محذور ـ بين العلم والإجمال، والوضوح والإبهام، وأمّا لو لم تكن للعلم الإجمالي إلّا جهة واحدة لكان للإشكال السابق وجه.

التنجيز والترخيص في العلم الإجمالي

ينحلّ العلم الإجمالي إلى: علم بالجامع، وشكوك بعدد الأطراف التي يتردّد بينها ذلك الجامع.

التنجيز والترخيص في العلم بالجامع

إنّ العلم بالجامع منجّز على كلّ حال، أمّا على مسلك المشهور أي «قبح العقاب بلا بيان»؛ فلأنّ الحجّية والمنجّزية لازم ذاتيّ للعلم والقطع، وأمّا على مسلك «حقّ الطاعة»؛ فلأنّ الحجّية والمنجّزية من لوازم انكشاف أمر المولى، والعلم والقطع يمثّل هذا الانكشاف بدرجته التامّة.

ثمّ إنّ نزع الحجّية عن العلم بالجامع والترخيص فيه وفق مسلك «قبح العقاب بلا بيان» مستحيل عقلاً، لأنّ الحجّية لازم ذاتيّ للعلم، والمفروض أنّ الجامع قد تمّ عليه البيان والعلم.

وأمّا ورود الترخيص عن الجامع وفق مسلك «حقّ الطاعة»، فهو ما سيتّضح جوابه بعد أن نتبيّن أمر التنجيز والترخيص في أطراف العلم الإجمالي وفق هذا المسلك.

التنجيز والترخيص في الأطراف على مسلك «قبح العقاب»

لا شكّ فى عدم تنجّز أطراف العلم الإجمالي على أساس مسلك «قبح العقاب»؛ لأنّها محتملة ومشكوكة ولا يوجد فيها قطع وعلم وبيان، ومع ذلك فإنّ أصحاب هذا المسلك يقولون باستحالة الترخيص فيها جميعاً، لأنّ ذلك يؤدّي إلى إبطال منجّزية العلم بالجامع من رأس، ومنجّزية هذا العلم على رأيهم لازم ذاتيّ له ويستحيل أن تنفكّ عنه.

ولنا أن نتساءل هنا: إذا لم يكن هناك بيان في هذه الأطراف ـ أي لم تكن معلومة ومقطوعاً بها ـ فكيف لم تشملها قاعدة «قبح العقاب» ولم يكن بالإمكان الترخيص فيها جميعاً؟

من الواضح أنّ هذه المشكلة لم تنشأ لأصحاب هذا المسلك إلّا لتبنّيهم اختصاص الحجّية بالقطع وأنّها لازم ذاتيّ له.

التنجيز والترخيص في الأطراف على مسلك «حقّ الطاعة»

وأمّا على مسلك «حقّ الطاعة» فإنّ التنجيز يشمل كلّ انكشاف ـ قطعاً كان أو ظنّاً أو احتمالاً ـ وعلى هذا الأساس تكون أطراف العلم الإجمالي المشكوكة والمحتملة جميعاً منجّزة، كما كان العلم بالجامع بينها منجّزاً أيضاً، غير أنّ تنجيزها ـ لكونها مشكوكة ـ معلّق على عدم ورود ترخيص ظاهريّ على الخلاف من المولى بشأنها، فبإمكان المولى ـ مثلاً ـ في مثل العلم بوجوب صلاة الجمعة أو ظهر يوم الجمعة أن يرخّص في احتمال صلاة الظهر فقط، ويبقى بذلك تنجيز العلم الإجمالي محفوظاً من خلال تنجّز الطرف الآخر أي صلاة الجمعة، وبإمكانه أن يرخص في احتمال صلاة الجمعة فقط فيبقى العلم الإجمالي منجّزاً من خلال تنجّز الطرف الآخر.

كما أنّه لا مانع من أن يرخّص المولى في طرفي هذا العلم المحتملين معاً،

أي في صلاتي الجمعة والظهر، لأنّ ورود مثل هذا الترخيص الظاهريّ فيهما لا يحتاج إلى أكثر من وجود الشكّ، وهو موجود فيهما معاً.

غير أنّ الترخيص في كلّ أطراف العلم الإجمالي يؤدّي إلى إبطال منجّزية العلم بالجامع من رأس، والعلم بالجامع فرد من أفراد القطع الذي قلنا عنه سابقاً بأنّ منجّزيته غير معلّقة على شيء، فكيف يمكن رفع منجّزيّته بورود الترخيص فى كلا طرفيه؟

للإجابة على هذا السؤال يقال عادةً: إنّ التلازم وعدم الانفكاك يختصّ بحالة العلم والقطع التفصيلي لا الإجمالي؛ تبعاً لوجود الشكّ في أطراف العلم الإجمالي التي تمكّن المولى من جعل الحكم الظاهريّ على الخلاف فيها، وعدم وجود مثل هذا الشكّ في العلم التفصيلي.

ولبيان هذا المطلب بصورة أوضح نقول: إنّ الحجّية والمنجّزية للعلم على مسلك «حقّ الطاعة» لم تنشأ من الملازمة الذاتية بين العلم والحجّية وإنّما هي ناشئة من حقّ الطاعة للمولى، وللمولى كلّ الحقّ في التنازل عن حقّه متى شاء، فبإمكانه أن يرخّص في التكاليف المحتملة والتكاليف المقطوعة على السواء من خلال حكم ظاهريّ على الخلاف[1]، ولا محذور في ذلك، إلّا إذا نشأ المحذور من سبب آخر، وليس هناك سبب يمنع من جعل الحكم الظاهريّ على الخلاف في أطراف العلم الإجمالي كلّها، لأنّ مثل هذا الحكم لا يحتاج إلى أكثر من وجود الشكّ، والشكّ موجود فيها جميعاً.

وأمّا بالنسبة إلى العلم التفصيلي، فإنّ حقّ المولى في رفع منجّزيّته وإن كان محفوظاً، إلّا أنّ المنجّزية لا تنفكّ عنه، لاستحالة وصول الحكم

---

(١) تكرّر القول أنّ الترخيص لابدّ أن يكون من خلال حكم ظاهريّ لا واقعيّ، وذلك لما عرفنا سابقاً من أنّ الأحكام التكليفية الواقعية متضادّة فيما بينها، فيستحيل اجتماعها.

الظاهريّ على الخلاف إلى المكلّف القاطع بالقطع التفصيلي، لأنّه يرى أنّ مثل هذا الحكم خاصّ بالشاكّ، وهو قاطع فلا يشمله أصلاً وأبداً. بعبارة أخرى: لا وجود للشكّ في نفس القاطع بالعلم التفصيلي لكي يمكن جعل حكم ظاهريّ على الخلاف بحقّه، ولو جعل لاستحال وصوله إليه، فيكون تشريعه فى حقّه لغواً لعدم التفاته إلى كونه هو المخاطب به.

وهكذا نخلص إلى أنّ المنجّزية في حالة العلم الإجمالي معلّقة على عدم الترخيص فيها حالها حال منجّزية الظنّ والاحتمال، فيمكن انفكاكها عن العلم الإجمالي، بينما منجّزية العلم التفصيلي غير معلّقة على شيء ولا يمكن بحالٍ أن تنفكّ عنه، وعلى هذا فلابدّ من تقييد القطع والعلم في عبارة السيّد الشهيدﷺ المتقدّمة: (إنّ منجّزية القطع غير معلّقة بل ثابتة على الإطلاق) بالقطع والعلم التفصيلي دون القطع والعلم الإجمالي.

الإمكان والوقوع

انتهينا سابقاً إلى أنّ منجّزية العلم الإجمالي ـ بناءً على مسلك المشهور ـ لازمة ويستحيل أن يرخّص المولى في كلّ أطراف هذا العلم، لأنّ ذلك يؤدّي إلى انسلاخ الذاتي عن ملزومه وهو محال.

وأمّا على مسلك «حقّ الطاعة» فإنّ منجّزية العلم الإجمالي معلّقة على عدم ورود الترخيص الظاهريّ على الخلاف في أطرافه جميعها وإنّ بإمكان المولى أن يجعل مثل هذا الترخيص الظاهريّ لتوافر شروطه.

هذا كلّه على مستوى البحث النظري ثبوتاً ـ أي: على مستوى الإمكان وعدم الإمكان ـ غير أنّ مجرّد ثبوت إمكان شيء لا يعني وقوعه فعلاً.

ومن هنا احتجنا إلى بحث آخر في هذا الموضوع من الناحية الواقعية

إثباتاً، أي من ناحية أنّ هذا الأمر هل وقع فعلاً بحيث رخّص الشارع في بعض المواضع في كلّ أطراف العلم الإجمالي وارتفع العلم بالجامع من رأس، أم لم يقع مثل هذا الترخيص؟ هذا ما سيتعرّض له المصنّف ﷺ في الأصول العملية، وسوف نقف عنده تفصيلاً إن شاء الله تعالى.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**إذا حلّلنا العلم الإجمالي نجد أنّه مزدوج**». في هذا القول دفع للإشكال الذي ملخّصه: أنّ العلم الإجمالي إذا كان علماً فهو انكشاف ووضوح وإذا اتّصف بالإجمال فهو مبهم، فكيف يكون الوضوح إبهاماً؟ فيقال في الجواب: إنّ العلم الإجمالي مزدوج وله جهتان: إحداهما منكشفة والأخرى مجملة، لا أنّ الانكشاف والوضوح منصبّ على ذات الجهة والمحلّ الذي انصبّ عليه الإجمال والإبهام.
- قوله ﷺ: «**ولا شكّ في أنّ العلم بالجامع منجّز**». على رأي كلا المسلكين: «حقّ الطاعة» و «قبح العقاب بلا بيان».
- قوله ﷺ: «**وإنّ الاحتمال في كلّ طرف منجّز**». وفق مسلك «حقّ الطاعة» فقط دون مسلك «قبح العقاب بلا بيان».
- قوله ﷺ: «**ظلّت منجّزية الباقي كما تقدّم**». أي: ظلّت منجّزية العلم بالجامع ثابتة لبقاء منجّزية احتمال الآخر.
- قوله ﷺ: «**وبإمكان المولى أن يرخّص في كلّ من الطرفين معاً**». لوجود الشكّ فيهما ولا محذور من جعل الحكم الظاهريّ على الخلاف مع وجود الشكّ.
- قوله ﷺ: «**والجواب**». الجواب المذكور هو على مستوى الحلقة الثانية، وأمّا على مستوى الحلقة الثالثة فسنرى أنّ العلم التفصيلي معلّق أيضاً، وتفصيله موكول إلى محلّه.

القطع الطريقي والموضوعي

تارةً يحكمُ الشارعُ بحرمةِ الخمرِ مثلاً فيقطعُ المكلّفُ بالحرمةِ ويقطعُ بأنّ هذا خمرٌ، وبذلك يُصبحُ التكليفُ منجّزاً عليه كما تقدّمَ، ويُسمّى القطعُ في هذه الحالة بالقطعِ الطريقيِّ بالنسبة إلى تلك الحرمةِ لأنّه مجرّدُ طريقٍ وكاشفٍ عنها وليس له دخلٌ وتأثيرٌ في وجودِها واقعاً، لأنّ الحرمةَ ثابتةٌ للخمرِ على أيِّ حالٍ، سواءٌ قطعَ المكلّفُ بأنّ هذا خمرٌ أو لا.

وأخرى يحكمُ الشارعُ بأنّ ما تقطعُ بأنّه خمرٌ حرامٌ، فلا يحرمُ الخمرُ إلّا إذا قطعَ المكلّفُ بأنّه خمرٌ، ويُسمَّى القطعُ في هذه الحالةِ بالقطعِ الموضوعيِّ، لأنّه دخيلٌ في وجودِ الحرمةِ وثبوتِها للخمرِ، فهو بمثابةِ الموضوعِ للحرمةِ.

والقطعُ إنّما يُنجّزُ التكليفَ إذا كان قطعاً طريقياً بالنسبة إليه، لأنّ منجّزيَّته إنّما هي من أجلِ كاشفيَّتِه، وهو إنّما يكشفُ عمّا يكونُ قطعاً طريقياً بالنسبة إليه، وأمّا التكليفُ الذي يكونُ القطعُ موضوعاً له ودخيلاً في أصلِ ثبوتِه، فهو لا يتنجّزُ بذلك القطعِ، ففي المثالِ المتقدّمِ للقطعِ الموضوعيِّ لا يكونُ القطعُ بالخمرية منجّزاً

للحرمةِ، لأنّه لا يكشفُ عنها وإنّما يولِّدُها، بل الذي ينجِّزُ الحرمةَ في هذا المثالِ القطعُ بحرمةِ مقطوعِ الخمريةِ، وهكذا يُنجِّزُ كلُّ قطعٍ ما يكونُ كاشفاً عنه وطريقاً إليه من التكاليف دون ما يكونُ موضوعاً ومولِّداً له من الأحكام.

وقد يتّفقُ أن يكونَ قطعٌ واحد طريقيّاً بالنسبة إلى تكليفٍ، وموضوعيّاً بالنسبة إلى تكليفٍ آخرَ، كما إذا قال: المولى الخمرُ حرامٌ، ثمّ قال: من قطعَ بحرمةِ الخمرِ فيحرُمُ عليه بيعُه، فإنّ القطعَ بحرمةِ الخمرِ قطعٌ طريقيٌّ بالنسبة إلى حرمةِ الخمرِ، وقطعٌ موضوعيٌّ بالنسبة إلى حرمةِ بيعِ الخمر.

الشرح

القطع الطريقي والموضوعي

يقسّم العلم والقطع إلى تفصيليّ وإجماليّ، وذلك بلحاظ الوضوح والإبهام، كما يقسّم إلى طريقيّ وموضوعيّ بلحاظ كونه طريقاً إلى الحكم أو داخلاً في موضوعه.

فالقطع الطريقي: هوما يكون كاشفاً عن متعلّقه وطريقاً إلى المكشوف ولا دخل له في وجوده. فالماء الموجود في مكان ما، قد يتهيّأ طريق إلى اكتشافه والقطع بوجوده وقد لا يتهيّأ مثل هذا الطريق، ولكن الماء في كلتا الحالتين موجود ولا يتأثّر وجوده بوجود الطريق الكاشف عنه، أوعدم وجوده.

وهكذا في الأحكام الشرعية، فحكم الشارع بأنّ «الخمر حرام» حكم شرعيّ موجود في الشريعة، وحينما يقطع المكلّف بأنّ هذا خمر، ويقطع بأنّه حرام، فإنّ قطعه هذا يكون طريقاً إلى الحكم الشرعيّ فقط لا شيئاً آخر، لأنّ الحكم الشرعيّ «الخمر حرام» موجود وثابت في الواقع سواء قطع به المكلّف أو لم يقطع، ولا دور للقطع إلّا في كونه طريقاً للكشف عنه وليس له علاقة بإيجاده، ومن هنا يصطلح على هذا القطع بالقطع الطريقي.

لذا قالوا: إنّ الأحكام الشرعية الواقعية ثابتة في حقّ الجميع؛ العالم بها والجاهل بها، بلا فرق، ولا يكون للعلم والجهل بها أثر في إيجادها واقعاً، فالصلاة واجبة وثابتة في حقّ غير المسلمين ـ حتى الذين لم يسمعوا بالإسلام ولا بأحكامه كالموجودين في المناطق النائية أو المعزولة عن العلم ـ

كوجوبها وثبوتها على المسلمين العالمين بها[١]. فجهل الجاهلين وعلم العالمين لا دخل له في وجود أصل الحكم الشرعيّ بوجوب الصلاة في الشريعة ولا يؤثّر عليه.

وأمّا القطع الموضوعي: فهو ما يكون دخيلاً في إيجاد متعلّقه وتحقّق موضوعه[٢] وإيجاده.

لتوضيح هذا نقول: مرّ بنا في الحلقة الأولى[٣] أنّ موضوع الحكم الشرعيّ هو مجموعة الأشياء التي تتوقّف عليها فعلية الحكم أي ثبوته في حقّ هذا المكلّف أو ذاك، فقول الشارع: «إذا استطعت فحجّ» وقوله: «إذا زالت الشمس فصلِّ» يدلّ على أنّ المكلّف لا يوجد في حقّه حكم بوجوب الحجّ إذا لم يستطع، ولا بوجوب الصلاة قبل الزوال، فللاستطاعة والزوال ـ إذاً ـ مدخلية في وجود الحكم وثبوته في حقّ المكلّف، فهما من مكوّنات موضوع الحكم الخاصّ بهما، ويكون دورهما بهذا اللحاظ كدور القطع الموضوعي في إيجاد موضوعه، فقول الشارع: «إذا قطعت بأنّ السائل الفلاني خمر، فهو حرام» يوضح أنّ القطع قد أخذ قيداً في موضوع الحكم

---

(١) لابدّ من الالتفات هنا إلى أنّ حديثنا هو حول وجود الحكم الشرعي في أصل الشريعة لا في كونه منجّزاً في حقّ الجاهل القاصر الذي لا يعلم به، وأنّه لا عذر له ومستحقّ للعقوبة فيما لو لم يمتثله.

(٢) في الحكم الشرعي كـ (حرمة شرب الخمر) مثلاً، يوجد عندنا حكم هو «الحرمة»، وموضوع للحكم هو «الخمر»، ومتعلّق للحكم ـ أي للحرمة ـ وهو «الشرب»، فالحكم ينصبّ على المتعلّق، والمتعلّق ينصبّ على الموضوع، ومن هنا قد يطلق الموضوع ـ أيضاً ـ على متعلّق الحكم، كما قد يطلق على متعلّق الحكم مباشرةً، ولا يعرف المراد ـ حينئذ ـ إلّا من خلال القرائن.

(٣) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى: ص١٥٦.

وهو «السائل المقطوع بخمريّته»، فيكون الموضوع مقيّداً، ومن الطبيعي أن لا يوجد الموضوع المقيّد إلّا بوجود قيده وهو «القطع»، كما أنّ من الطبيعي ـ بناءً على تعريف موضوع الحكم ـ أن لا يوجد الحكم إلّا بعد وجود موضوعه، فأصبح للقطع مدخلية في ثبوت الحكم ـ أي الحرمة ـ وإيجاده وتوليده، وذلك بسبب إيجاده لموضوعه، كما أنّ للاستطاعة والزوال مدخلية في إيجاد موضوع الحكم المشروط بهما وبالتالي إيجاد الحكم نفسه، فلو قطعت بأنّ ذلك السائل خمر، حرم عليك، وإن لم تقطع فلا يحرم، لا أنّه حرام وأنت لا تعلم به.

بعبارة أخرى: لا وجود للحكم في حقّك قبل القطع، فقطعك ـ ومن خلال إيجاده لموضوع الحكم المقيّد به ـ ولّد لك حكماً بحرمة هذا السائل في حقّك، وأمّا عدم قطعك بخمريته فإنّه يجعله حلالاً لك، فالقطع إذاً بمثابة الموضوع للحكم الشرعيّ، ولذا سمّي بالقطع الموضوعي.

حجّية القطع الطريقي والموضوعي

ذكرنا سابقاً أنّ القطع الطريقي هو القطع الكاشف عن الحكم وأنّ القطع الموضوعي هو القطع المولّد للحكم، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّنا بيّنا في بحث الحجّية أنّ الحجّية ثابتة للقطع من باب كاشفيته، ولذا لا معنى لأن يكون القطع حجّة في الموارد التي لا يكون كاشفاً فيها.

بناءً على هذا نقول: إنّ القطع المنجّز والحجّة هو القطع الطريقي لأجل كاشفيته لا القطع الموضوعي الذي يتدخّل في تحقّق الموضوع الذي يترتّب عليه بعد ذلك تحقّق الحكم، فلو قلنا بأنّ هذا القطع ينجّز تكليفه وحكمه أيضاً، لكان اعترافاً بوجود الحكم قبل وجود موضوعه وهو محال؛ لما سبق

بيانه في الحلقة الأولى[1].

ففي قول المولى: «إذا استطعت فحجّ» لا يكون مجرّد تحقّق الاستطاعة كافياً في وجوب الحجّ على المكلّف، وإنّما هو مهيّئ لموضوع الحكم، فإذا قطع المكلّف بالحكم ـ أي وجوب الحجّ على المستطيع ـ تنجّز في حقه.

وبذلك يتّضح أنّ القطع بالخمرية في مثل قول الشارع: «ما تقطع بأنّه خمر حرام» لا يكون منجّزاً للحرمة، وإنما يهيّئ موضوع هذا الحكم ـ كالاستطاعة في المثال السابق ـ وأمّا الذي ينجّز هذا الحكم فهو القطع بـ «أنّ مقطوع الخمرية حرام» لأنّ القطع في هذه الحالة طريق إلى الحكم وكاشف عنه؛ فيكون منجّزاً بسبب كاشفيّته.

القطع الطريقي والموضوعي في آن واحد

قد يكون القطع طريقياً وموضوعياً في آن واحد، ففي قول المولى: «الخمر حرام» ثمّ قوله: «من قطع بحرمة الخمر يحرم عليه بيعه» نجد أنّ موضوع الحكم الأوّل هو: الخمر، ومحموله هو: حرام، وأنّ موضوع الحكم الثاني هو: من قطع بحرمة الخمر، ومحموله هو: حرمة بيع الخمر. فلو قطع المكلّف بالخمر وقطع بالحرمة تنجّز الحكم الأوّل في حقّه، وأمّا لو قطع بالخمر وحرمته في الحكم الثاني فإنّه سيكون قد هيّأ الموضوع لحرمة بيع الخمر، وسيحتاج إلى قطع آخر لكي يتنجّز هذا الحكم في حقّه.

ولذا صحّ القول بأنّ القطع بحرمة الخمر بالنسبة إلى الحكم الأوّل قطع طريقيّ لأنّه نجّزه، وبالنسبة إلى الحكم الثاني قطع موضوعيّ؛ لأنّه هيّأ الموضوع لحرمة بيع الخمر.

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى: ص١٥٧ ـ ١٥٨.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**فيقطع المكلّف بالحرمة ويقطع بأنّ هذا خمر**». أي: يقطع بالحكم ويقطع بالموضوع.
- قولهﷺ: «**وبذلك يصبح التكليف منجّزاً**». أي: التكليف المقطوع به، ولا يعني ضرب المثال بالقطع اختصاص المنجّزية به، بل هي تشمل ـ على مسلك حقّ الطاعة ـ موارد الظنّ والاحتمال، كما سبق بيانه.
- قولهﷺ: «**فلا يحرم الخمر إلّا إذا قطع المكلّف بأنّه خمر**». بعبارة فلسفية: إنّ القطع أخذ كحيثية تقييدية في الموضوع، فإذا انتفى وجود القيد (أي القطع) انتفى وجود المقيّد (أي الموضوع) وهو مقطوع الخمرية، وانتفى تبعاً لذلك وجود الحكم (أي حرمة مقطوع الخمرية)، ومن هنا كان القطع مولّداً للحكم لا كاشفاً عنه.
- قولهﷺ: «**فهو بمثابة الموضوع للحرمة**». ومع عدم الموضوع لا وجود للحكم.
- قولهﷺ: «**لأنّ منجّزيته إنّما هي من أجل كاشفيته**». فالمنجّزية ـ إذاً ـ للقطع الطريقي لأنّه كاشف عن الحكم، لا للقطع الموضوعي الذي لا كاشفية له عن الحكم وإنّما هو موجد ومولّد له.

جواز الإسناد إلى المولى

وهناكَ جانبٌ ثالثٌ في القطعِ غيرُ المنجّزيةِ والمعذّريةِ، وهو جوازُ إسنادِ الحكمِ المقطوعِ إلى المولى.

وتوضيحُ ذلك: أنّ المنجّزيةَ والمعذّريةَ ترتبطانِ بالجانبِ العمليِّ، فيقالُ: إنّ القطعَ بالحرمةِ منجّزٌ لها، بمعنى أنّه لابدَّ للقاطعِ أن لا يرتكبَ ما قطعَ بحرمتِه، وإنّ القطعَ بعدمِ الحرمةِ معذّرٌ عنها، بمعنى أنّ له أن يرتكبَ الفعلَ. وهناك شيءٌ آخرُ وهو إسنادُ الحرمةِ نفسِها إلى المولى، فإنّ القطعَ بحرمةِ الخمرِ يؤدّي إلى جوازِ إسنادِ الحرمةِ إلى المولى، بأن يقولَ القاطعُ: إنّ الشارعَ حرَّمَ الخمرَ؛ لأنّه قولٌ بعلمٍ، وقد أذِنَ الشارعُ في القولِ بعلمٍ، وحرَّمَ القولَ بلا علمٍ.

وبالتدبُّرِ فيما بيّنـّاه من التمييزِ بينَ القطعِ الطريقيِّ والقطعِ الموضوعيِّ يتّضحُ أنّ القطعَ بالنسبةِ إلى جوازِ الإسنادِ قطعٌ موضوعيٌّ لا طريقيٌّ؛ لأنّ جوازَ الإسنادِ حكمٌ شرعيٌّ أُخِذَ في موضوعِه القطعُ بما يُسندُ إلى المولى.

الشرح

ذكرنا أنّ القطع على قسمين موضوعيّ وطريقيّ، وقلنا: إنّ جانبي المنجّزية والمعذّرية ثابتان للقطع الطريقي لا الموضوعي، ونريد أن نبيّن هنا أنّ هناك جانباً آخر ثابت للقطع الطريقي أيضاً، وهو جواز إسناد الحكم المقطوع به بالقطع الطريقي إلى المولى.

جواز إسناد الحكم إلى المولى

إذا قطع المكلّف بالحكم الشرعيّ القائل: «الخمر حرام»، فإنّه يجوز له أن يسنده إلى الشارع فيقول: إنّ الشارع حرّم الخمر؛ لأنّه قول استند فيه على القطع والعلم بصدور مثل هذا الحكم من الشارع، وقد أذن الشارع في القول بعلم وحرّم القول بلا علم.

ولو دقّقنا النظر في «جواز الإسناد» هذا لوجدناه حكماً شرعياً يمكن صياغته بالشكل التالي: «ما تقطع به من الأحكام قطعاً طريقياً يجوز إسناده إلى المولى»، فموضوعه: «ما تقطع به من الأحكام» وهو مشابه لموضوع الحكم «ما قطعت بخمريته فهو حرام»، والقطع في المثالين ـ كما هو واضح ـ قطع موضوعيّ لا طريقيّ؛ لأنّه تدخّل في إيجاد موضوع الحكم وبالتالي في توليد الحكم لا في الكشف عنه.

ولذا يمكننا القول: إنّ القطع في كلّ حكم شرعيّ هو قطع طريقيّ وموضوعيّ في آن واحد، فهو قطع طريقيّ إلى ذات الحكم المقطوع به لأنّه يكشف عنه، وهو قطع موضوعيّ إلى جواز إسناد ذلك الحكم إلى الشارع

لأنّه يتدخّل في إيجاد موضوع حكم جواز الإسناد هذا. فالقطع بوجوب الصلاة ـ مثلاً ـ قطع طريقيّ بالنسبة إلى هذا الوجوب لأنّه كاشف عنه، وهو قطع موضوعيّ بالنسبة إلى الحكم الذي يقول: «إنّ وجوب الصلاة المقطوع به يجوز إسناده إلى المولى»؛ لأنّه داخل في تحقّق موضوعه.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**جانب ثالث في القطع**» يوفّره لنا القطع الموضوعي لا الطريقي وهو جواز الإسناد.
- قوله ﷺ: «**إسناد الحكم المقطوع**». أي: المقطوع بالقطع الطريقي.
- قوله ﷺ: «**ترتبطان بالجانب العملي**». أي: تتطلّب من المكلّف موقفاً عملياً قبالها.
- قوله ﷺ: «**إنّ القطع بالنسبة إلى جواز الإسناد قطع موضوعيّ لا طريقيّ**». وأمّا بالنسبة إلى الحرمة فهو قطع طريقيّ.

تلخيص ومقارنة

اتّضحَ ممّا ذكرناهُ أنّ تنجُّزَ التكليفِ المقطوعِ لمّا كانَ من شؤونِ حقِّ الطاعةِ للمولى سبحانَه، وكانَ حقُّ الطاعةِ له يشملُ كلَّ ما ينكشفُ من تكاليفِه، ولو انكشافاً احتمالياً، فالمنجّزيةُ إذاً ليست مختصّةً بالقطعِ، بل تشملُ كلَّ انكشافٍ مهما كانت درجتُه، وإن كانت بالقطعِ تُصبحُ مؤكّدةً وغيرَ معلّقةٍ كما تقدّمَ.

وخلافاً لذلك مسلكُ مَن افترضَ المنجّزيةَ والحجّيةَ لازماً ذاتياً للقطعِ، فإنّه ادَّعَى أنّها من خواصِّ القطعِ، فحيثُ لا قطعَ ولا علمَ لا منجّزيةَ، فكلُّ تكليفٍ لم ينكشفْ بالقطعِ واليقينِ فهو غيرُ منجّزٍ ولا يصحُّ العقابُ عليه، وسُمّيَ ذلك بقاعدةِ «قُبحِ العقابِ بلا بيانٍ» أي بلا قطعٍ وعلمٍ، وفاته أنّ هذا في الحقيقة تحديدٌ لمولوية المولى وحقِّ الطاعةِ له رأساً.

وهذان مسلكانِ يحدّدُ كلٌّ منهما الطريقَ في كثيرٍ من المسائلِ المتفرّعةِ، ويوضّحُ للفقيه منهجاً مغايراً من الناحيةِ النظريةِ لمنهجِ المسلكِ الآخرِ.

ونُسمّي المسلكَ المختارَ بمسلكِ «حقِّ الطاعةِ»، والآخرَ بمسلكِ «قُبحِ العقابِ بلا بيانٍ».

الشرح

بالإمكان تلخيص البحث السابق وبيان الفوارق المهمّة بين مسلك المشهور ومسلك السيّد الشهيد الصدر بالشكل التالي:

خصائص مسلك المشهور؛ قبح العقاب بلا بيان

ذهب المشهور إلى أنّ:

١ ـ الحجّية لازم ذاتيّ للقطع والعلم والبيان فقط، ولذلك لا حجّية للظنّ والاحتمال.

٢ ـ معنى اللزوم الذاتي بين الحجّية والقطع هو استحالة انفكاك الحجّية عن القطع والعلم سواء كان تفصيلياً أو إجمالياً. نعم، لو زال القطع والعلم لزالت الحجّية.

٣ ـ بناءً على أنّ الحجّية لازم ذاتيّ للقطع، فإنّه يحسن العقاب مع القطع والبيان ويقبح العقاب مع عدم البيان، أي يقبح العقاب مع الظنّ والاحتمال، ومن هنا سمّي هذا المسلك بمسلك «قبح العقاب بلا بيان» ويمكن تسميته أيضاً بـ «حسن العقاب مع البيان».

٤ ـ على هذا الأساس ـ أيضاً ـ يقبح عقاب المكلّف في حالة قطعه بعدم التكليف ويعدّ معذوراً؛ لأنّ القطع بعدم التكليف عدم علم وعدم بيان فيكون داخلاً تحت قاعدة: «قبح العقاب بلا بيان».

خصائص مسلك الشهيد الصدر؛ حقّ الطاعة

وذهب السيّد الصدر ﷺ إلى:

١ ـ أنّ الحجّية تختصّ بتكاليف المولى لا كلّ آمر، فهي مستندة إلى مبدأ

حقّ الطاعة للمولى، ولذا فهي ثابتة في كلّ تكاليف المولى المنكشفة وبأيّ درجة كانت قطعاً أو ظنّاً أو احتمالاً، ولو جعلنا الحجّية لازمة للقطع فقط لكان ذلك تحديداً لمولوية المولى سبحانه وتعالى.

٢ ـ بناءً على أنّ الحجّية تابعة لحقّ الطاعة فهي معلّقة على عدم ورود الترخيص فيها ممّن له هذا الحقّ ـ أي من قبل المولى ـ وذلك من خلال حكم ظاهريّ على الخلاف، سواء كانت هذه الحجّية حجّية للقطع الإجمالي أو الظنّ أو الاحتمال. نعم هي غير معلّقة في العلم التفصيلي فقط، لا لأنّها لازم ذاتيّ له بل لاستحالة وصول الحكم الظاهريّ في مثل هذا المورد إلى المكلّف.

٣ ـ بناءً على أنّ الحجّية تشمل كلّ التكاليف المنكشفة ـ وبأيّ درجة كانت ـ لأنّها داخلة في ضمن دائرة حقّ الطاعة؛ فإنّه يحسن عقاب المكلّف إذا خالف حكماً شرعياً داخلاً ضمن هذه الدائرة، ومن هنا سمّي هذا المسلك بمسلك: «حقّ الطاعة».

٤ ـ على هذا الأساس ـ أيضاً ـ لو قطع المكلّف بعدم التكليف فإنّ معنى ذلك عدم انكشاف مثل هذا التكليف له بأيّ درجة من الدرجات، فيخرج حينئذ من دائرة حقّ الطاعة ولا يكون منجّزاً في حقّه، بل يكون معذوراً قباله.

أضواء على النصّ

• قوله﴿قدس سره﴾: «**وإن كانت بالقطع**». المقصود به القطع والعلم التفصيلي لأنّ الإجمالي معلّق أيضاً.



الأدلّة

١. الأدلّة المحرِزَة

٢. الأصول العملية أو الأدلّة العملية

تحديد المنهج في الأدلّة والأصول

عرَفنا سابقاً أنَّ الأدلّةَ التي يَستندُ إليها الفقيهُ في استدلالِه الفقهيِّ واستنباطِه للحكمِ الشرعيِّ على قسمينِ؛ فهي:

إمّا أدلّةٌ محرزةٌ يُطلبُ بها كشفُ الواقعِ.

وإمّا أدلّةٌ عمليةٌ (أصولٌ عمليةٌ) تحدّدُ الوظيفةَ العمليةَ للشاكِّ الذي لا يعلمُ بالحكمِ.

ويمكنُ القولُ على العمومِ بأنّ كلَّ واقعةٍ يعالجُ الفقيهُ حكمَها يوجدُ فيها دليلٌ من القسمِ الثاني، أي أصلٌ عمليٌّ يحدّدُ لغيرِ العالمِ الوظيفةَ العمليةَ، فإن توفَّرَ للفقيهِ الحصولُ على دليلٍ محرزٍ أخذَ به وتركَ الأصلَ العمليَّ؛ وفقاً لقاعدةِ تقدُّمِ الأدلَّةِ المحرزةِ على الأصولِ العمليةِ ـ كما يأتي إن شاءَ اللهُ تعالى في تعارضِ الأدلَّةِ ـ وإن لم يتوفَّرْ دليلٌ محرزٌ أخذَ بالأصلِ العمليِّ، فهو المرجعُ العامُّ للفقيهِ حيثُ لا يوجدُ دليلٌ محرزٌ.

وتختلفُ الأدلّةُ المحرزةُ عن الأصولِ العمليةِ في أنّ تلك تكونُ أدلّةً ومستنداً للفقيهِ بلحاظِ كاشفيّتها عن الواقع وإحرازِها للحكمِ

الشرعيِّ، وأمّا هذهِ فتكونُ أدلّةً مِن الوجهةِ العمليةِ فقط، بمعنى أنّها تحدّدُ كيفَ يتصرّفُ الإنسانُ الذي لا يعرفُ الحكمَ الشرعيَّ للواقعة.

كما أنّ الأدلّةَ المحرزةَ تختلفُ فيما بينَها؛ لأنّ بعضَها أدلّةٌ قطعيةٌ تؤدّي إلى القطعِ بالحكمِ الشرعيِّ، وبعضَها أدلّةٌ ظنّيةٌ تؤدّي إلى كشفٍ ناقصٍ محتملِ الخطأ عنِ الحكمِ الشرعيِّ، وهذه الأدلّةُ الظنّيةُ هي التي تُسمَّى بالأمارات.

الشرح

تحديد المنهج في الأدلّة والأصول

إنّ عنونة البحث بـ «الأدلّة والأصول» لا يعني أنّ «الأصول» ليست أدلّة، فقد اتّضح لنا ـ سابقاً ـ أنّ الأدلّة التي يستخدمها الفقيه في استنباطه للأحكام الشرعية على قسمين، هي:

القسم الأوّل: الأدلّة المحرزة، وهي على نوعين أيضاً:

الأوّل: الدليل المحرز القطعيّ الذي يكشف عن الواقع كشفاً تامّاً حيث يحرز الفقيه من خلاله الحكم الشرعيّ الواقعيّ الذي لا احتمال للخلاف فيه.

الثاني: الدليل المحرز الظنّي الذي يكشف عن الواقع كشفاً ناقصاً، وهذا الدليل وإن تمّم الشارع كشْفَه وجَعَلَه بمنزلة الدليل القطعيّ، إلّا أنّ الفقيه لا يحرز من خلاله إلّا الحكم الشرعيّ الظاهريّ؛ وذلك لاحتمال الخلاف فيه ، ويسمّى الدليل من هذا النوع بـ «الأمارة».

القسم الثاني: الأدلّة التي لا دلالة فيها على الواقع ولا تكشف عنه وإنّما يستخدمها الفقيه لتحديد الموقف العملي والوظيفة العملية قبال الواقعة المجهول حكمها الواقعيّ، ويسمّى هذا القسم من الأدلّة بـ «الأدلّة العملية» أو «الأصول العملية» أو «الأصول».

ثمّ ذكرنا أيضاً أنّ القسم الثاني من الأدلّة ـ أي «الأصول العملية» ـ موجودة في كلّ واقعة على الأعمّ الأغلب، إلّا في بعض الحالات المعيّنة،

حيث يُصار إلى القرعة.

وهذا لا يعني أنّ بإمكان الفقيه الرجوع إلى الأصول العملية مباشرة وفي أوّل مرحلة من مراحل استنباطه للحكم الشرعيّ، وإنّما عليه:

أوّلاً: أن يفتّش عن الدليل من القسم الأوّل ـ أي من الأدلّة المحرزة ـ فإن وجد مثل هذا الدليل قدّمه على الأصل العملي وعمل به وفقاً لقاعدة تقدّم الأدلّة المحرزة على الأصول.

فما تقرّره أصالة الطهارة ـ مثلاً ـ وهي أصل عمليّ، هو: «أنّ كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه نجس»، فلو حصل لك العلم سواء بدليل قطعيّ، أو ظنّيٍّ جعله الشارع كالدليل القطعيّ ـ كخبر الثقة ـ فإنّ أصل الطهارة لا يمكن إجراؤه بعد هذا العلم، لأنّ إجراءه مشروط بعدم العلم (حتّى تعلم)، فإذا علمت ارتفع موضوع الأصل العملي ووجب عليك العمل بعلمك.

فلو كان أمامك سائل لا تعلم أنّه طاهر أم لا، فمن حقّك أن تجري فيه أصالة الطهارة، ولكن لو جاء الثقة وأخبرك بأنّه نجس، فليس من حقّك بعد هذا أن تجري أصالة الطهارة فيه، بل عليك أن تأخذ بخبر الثقة وتحكم بنجاستِهِ، وهذا هو معنى تقدّم الدليل على الأصل[١].

ثانياً: إذا فتّش الفقيه ولم يجد دليلاً محرزاً، رجع إلى الأصل العملي الخاصّ بتلك الواقعة وأخذ به.

وتشكّل عملية الاستنباط من خلال هاتين المرحلتين ـ مرحلة الدليل المحرز ومرحلة الأصل العملي ـ الفارق الأساسي بين المذهب الإمامي

---

(١) سيأتي بحث تقدّم الأدلّة المحرزة على الأصول مفصّلاً في خاتمة هذه الحلقة ضمن أبحاث «تعارض الأدلّة».

والمذاهب الأخرى في عملية الاستنباط، إذ تقتصر المذاهب الأخرى في الاستنباط على المرحلة الأولى فقط، حيث يحاول الفقيه دائماً الحصول على الدليل الكاشف عن الواقع من أجل إحراز الحكم الشرعيّ، فإذا لم يجد دليلاً قطعياً ذهب إلى خبر الثقة مثلاً، فإذا لم يجده ذهب إلى القياس، فإذا لم يتمكّن منه ذهب إلى المصالح، وهكذا.

فهو في عملية بحث مستمرّة عن الدليل المحرز دون أن ينتقل إلى المرحلة الثانية فيستفيد من الأصل العملي عند فقدان الدليل المحرز، كما يفعل الفقيه الإمامي الذي اهتدى إلى هذا المنهج من الاستنباط بفعل توجيهات الأئمّة المعصومين عليهم السلام.

أضواء على النص

- قوله قدس سره: «**في الأدلّة والأصول**». أي: في الأدلّة المحرزة والأدلّة العملية.
- قوله قدس سره: «**ويمكن القول**» إلى قوله: «**حيث لا يوجد دليل محرز**». تكرار لما تقدّم في موضوع «تنويع البحث».
- قوله قدس سره: «**في أنّ تلك**». أي: الأدلّة المحرزة.
- قوله قدس سره: «**وإحرازها للحكم الشرعيّ**». ولو إحراز تعبّديّ.
- قوله قدس سره: «**وأمّا هذه**». أي: الأصول العملية.

المنهج على مسلك حقّ الطاعة

وأعمُّ الأصولِ العمليةِ ـ بناءً على مسلكِ حقِّ الطاعةِ ـ هو «أصالةُ اشتغالِ الذمَّةِ». وهذا أصلٌ يحكمُ به العقلُ ومفادُه: أنّ كلَّ تكليفٍ يُحتملُ وجودُه ولم يثبُتْ إذنُ الشارع في ترك التحفّظِ تجاهَهُ فهو منجّزٌ، وتشتغلُ به ذمّةُ المكلّفِ. ومردُّ ذلك إلى ما تقدَّمَ من أنّ حقَّ الطاعةِ للمولى يشملُ كلَّ ما ينكشفُ من التكاليفِ ولو انكشافاً ظنّياً أو احتمالياً.

وهذا الأصلُ هو المستندُ العامُّ للفقيهِ، ولا يرفعُ يدَهُ عنه إلّا في بعضِ الحالاتِ التالية:

أوّلاً: إذا حصلَ له دليلٌ محرزٌ قطعيٌّ على نفي التكليفِ، كان القطعُ معذّراً بحكمِ العقلِ كما تقدّمَ، فيرفعُ يدَهُ عن أصالةِ الاشتغالِ؛ إذ لا يبقى لها موضوعٌ.

ثانياً: إذا حصلَ له دليلٌ محرزٌ قطعيٌّ على إثباتِ التكليفِ فالتنجّزُ يظلُّ على حالِه، ولكنّه يكونُ بدرجةٍ أقوى وأشدَّ كما تقدّم.

ثالثاً: إذا لم يتوفَّر له القطعُ بالتكليفِ لا نفياً ولا إثباتاً، ولكن حصلَ له القطعُ بترخيصٍ ظاهريٍّ من الشارع في تركِ التحفّظِ، فحيثُ إنّ منجّزيةَ الاحتمالِ والظنِّ معلّقةٌ على عدمِ ثبوتِ إذنٍ من

هذا القبيلِ ـ كما تقدَّمَ ـ فمعَ ثبوتِه لا منجّزيةَ، فيرفعُ يدَه عن أصالةِ الاشتغالِ.

وهذا الإذنُ تارةً يثبتُ بجعلِ الشارعِ الحجّيةَ للأمارةِ (الدليلِ المحرزِ غيرِ القطعيِّ) كما إذا أَخبرَ الثقةُ المظنونُ الصدقِ بعدمِ الوجوبِ فقالَ لنا الشارعُ: «صدِّقِ الثقةَ» وأخرى يثبتُ بجعلِ الشارعِ لأصلٍ عمليٍّ من قِبله، كأصالةِ الحلِّ الشرعيةِ القائلةِ «كلُّ شيءٍ حلالٌ حتّى تعلمَ أنّه حرامٌ» والبراءةِ الشرعيةِ القائلةِ «رُفع ما لا يعلمون». وقد تقدّم الفرقُ بين الأمارةِ والأصلِ العمليِّ.

رابعاً: إذا لم يتوفّر له القطعُ بالتكليفِ لا نفياً ولا إثباتاً، ولكن حصلَ له القطعُ بأنّ الشارعَ لا يأذنُ في تركِ التحفّظِ، فهذا يعني أنّ منجّزيةَ الاحتمالِ والظنِّ تظلُّ ثابتةً، غير أنّها آكدُ وأشدُّ ممّا إذا كان الإذنُ محتملاً.

وهنا أيضاً: تارةً يثبتُ عدمُ الإذنِ من الشارعِ في تركِ التحفّظِ، بجعلِ الشارعِ الحجّيةَ للأمارةِ، كما إذا أَخبرَ الثقةُ المظنونُ الصدقِ بالوجوبِ، فقال الشارعُ: «لا ينبغي التشكيكُ فيما يخبرُ به الثقةُ» أو قال: «صدِّقِ الثقةَ».

وأخرى يثبتُ بجعلِ الشارعِ لأصلٍ عمليٍّ من قِبلِه كأصالةِ الاحتياطِ الشرعيةِ المجعولةِ في بعضِ الحالاتِ.

الشرح

المنهج على مسلك حقّ الطاعة

قال السيّد الشهيدﷺ سابقاً: «إنّ كلّ واقعة يعالج الفقيه حكمها يوجد فيها دليل من القسم الثاني، أي أصل عمليّ يحدّد لغير العالم الوظيفة العملية»[1]، وبإمكاننا تقسيم أدلّة هذا القسم إلى نوعين:

الأوّل: الأصول العملية الشرعية، كأصالة الطهارة في قولهعليه السلام: «**كلّ شيء لك طاهر**»[2].

الثاني: الأصول العملية العقلية، كأصالة الاحتياط العقلي.

في ضوء التقسيم المتّقدم يحاول الأصوليّون أن يُقدّموا إجابات واضحة وصحيحة لأسئلة أساسية تضع الفقيه أمام مفترق طرق في تبنيّ الإجابة الموافقة لمبناه الأصوليّ العامّ.

من أهمّ تلك الأسئلة المطروحة في المقام ما يدرو حول تحديد الأصل العمليّ العامّ أو المرجع العمليّ العامّ الذي ينتهي إليه الفقيه في عملية الاستنباط عند فقدان الدليل المحرز.

هنا يحاول الأصوليّ أن يستنطق العقل ابتداءً في تحديد المرجع العملي العامّ في الواقعة المشكوك حكمها عند فقدان الدليل المحرز، لكن بما ينسجم مع المبنى العامّ الذي يعتمده الفقيه.

ولعلّ في الإجابة عن هذا السؤال سوف يتأكّد مبنىً[3] ويتأسّس مبنىً

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية: البحث السابق: ص٤٥.

(٢) **مستدرك الوسائل**: ج٢، ص٥٨٣، أبواب النجاسات، ب٣٠، ح٤.

(٣) كما هو الحال في مسلك حقّ الطاعة.

آخر[1].

فلو سألنا العقل عن حكمه في الواقعة المشكوك حكمها: هل يجوز اقتحامها عقلاً؟ فبناءً على مسلك حقّ الطاعة يحكم العقل بعدم جواز اقتحام الواقعة المشكوكة؛ لأنه يرى أنّ كلَّ انكشافٍ منجّزٌ حتى لو لم يكن قطعيّاً، ويطلَق على حكم العقل هذا «أصالة الاشتغال» أو «أصالة الاحتياط العقلي»، وبذلك يكون هذا الأصل وفق مسلك حقّ الطاعة أعمّ الأصول العملية على الإطلاق.

ولو سألنا العقل مرّة أخرى: هل هذا التنجيز للحكم المشكوك مطلق وليس معلّقاً على عدم ورود ترخيص من الشارع؟ فسيكون جوابه بأنّ التنجيز معلّق؛ لأنّ الحجّية والمنجّزية ملازمة لأوامر المولى وقائمة على أساس حقّ طاعته، فله أن يتنازل عن حقّه ويرخّص في أوامره متى شاء.

ومعنى هذا الجواب: أنّ النوبة لا تصل إلى هذا الأصل العملي ـ أي: أصالة الاحتياط ـ إلّا بعد أن يبحث الفقيه في الشريعة ليرى هل أذِن المولى في ترك الاحتياط تجاه هذه الواقعة المشكوك حكمها؟ فإذا بحث ويئس من وجود مثل هذا الإذن، حدّد للمكلّف وظيفته العملية وفقاً لهذا الأصل، وأمّا إذا وجد مثل هذا الإذن فله أن يرفع يده عن حكم العقل بالاحتياط؛ لأنّ المفروض أنّ هذا الحكم كان معلّقاً على عدم ورود إذن وترخيص من الشارع، فإذا ورد مثل هذا الترخيص ارتفع تنجيزه وجاز للمكلّف أن يقتحمه.

فالفقيه ـ إذاً ـ يرجع إلى الشرع ليجد المؤمّن في بعض الحالات وليرفع يده عن أصل الاحتياط العقلي دون أن يكون هناك أيّ تنافٍ بين حكم

(١) كما هو الحال في مسلك المشهور (قبح العقاب بلا بيان).

الشارع وحكم العقل بالاحتياط، لأنّ الحكم العقلي كان معلّقاً على عدم ورود مثل هذا الإذن والترخيص من الشارع.

أصالة الاشتغال وحالات أربع

تعرّض السيّد الشهيدؒ إلى أربع حالات يمكن أن تواجه الفقيه، وبيّن الموقف من «أصالة الاشتغال» في كلّ منها:

الحالة الأولى: وهي الحالة التي يحصل فيها الفقيه على دليل قطعيّ بنفي التكليف، وحينئذ يرفع يده عن أصالة الاشتغال؛ لأنّ مثل هذا القطع بالنفي معذّر، ومعذّريته ناشئة من عدم وجود تنجّز في حقّ المكلّف من الأساس، لا أنّه كان موجوداً ثمّ رفع بالقطع بنفي التكليف.

بعبارة أخرى: إنّ استثناء هذا التكليف (المقطوع بعدمه) من دائرة التكاليف المنجّزة والثابتة في عهدة المكلّف ـ أي دائرة حقّ الطاعة ـ استثناء منفصل لا متّصل، لأنّه لم يكن داخلاً في هذه الدائرة حتّى نخرجه منها بالقطع بعدمه، وإنّما هو خارج عنها منذ البداية.

بعبارة ثالثة: إنّ الفقيه إنّما رفع يده عن أصالة الاشتغال في هذه الحالة؛ لأنّ موضوعها ـ وهو وجود تكليف مشكوك منجّز ـ لا وجود له، لأنّنا قد قطعنا بعدم وجود التكليف من الأساس، فالقضية سالبة بانتفاء الموضوع لا بانتفاء المحمول.

الحالة الثانية: وهي الحالة التي يرد فيها دليل محرز قطعيّ من الشارع على إثبات التكليف، وفي هذه الحالة يشتدّ التكليف ويقوى؛ لاجتماع أمرين ـ أمر الشارع وأمر العقل ـ على تنجيزه بعد أن كان منجّزاً في البداية من خلال أمر واحد هو حكم العقل بالاحتياط.

وقد يبدو لأوّل وهلة أنّ هذه الحالة ليست من الحالات التي يرفع الفقيه فيها يده عن أصالة الاحتياط؛ لعدم ورود حكم منافٍ، إلّا أنّ

الصحيح هو: أنّ هذه الحالة أيضاً داخلة في تلك الحالات، فعندما يحكم الشارع لا تبقى معه حاجة إلى حكم العقل لإثبات أصل المنجّزية، فهو مقدّم على حكم العقل غير القطعيّ. نعم، قد يكون لحكم العقل دور في اشتداد المنجّزية وتأكيدها كما هو الأمر في حالتنا هذه، فرفع اليد عن أصالة الاحتياط العقلي يمكن أن يكون بالحكم المنافي من قِبل الشارع وبالحكم المطابق أيضاً، لتحقّق ما هو مقدّم عليه.

الحالة الثالثة: وهي الحالة التي لا يتوافر فيها للفقيه دليل محرز قطعيّ على نفي التكليف المحتمل الوجود كما في الحالة الأولى، ولا على إثباته كما في الحالة الثانية، بل يحصل لديه قطع بحكم ظاهريّ مرخّص في ترك التحفّظ تجاه ذلك الحكم المحتمل.

وفي هذه الحالة يأخذ الفقيه ـ أيضاً ـ بهذا الترخيص الظاهريّ ويرفع يده عن أصالة الاشتغال؛ لأنّ حكم العقل بتنجيز الاحتمالات معلّق ومقيّد على عدم ثبوت إذن من الشارع من خلال الترخيص الظاهريّ على الخلاف، فمع ورود هذا الترخيص وثبوته يتحقّق القيد ويرتفع موضوع أصالة الاحتياط من رأس ـ فهي سالبة بانتفاء الموضوع[1] ـ ويرفع الفقيه يده عن هذا الأصل ويرخّص بترك التحفّظ ولا تبقى منجّزية للاحتمال.

ثمّ إنّ هذا الترخيص الظاهريّ المقطوع به[2] يمكن أن يثبت من خلال طريقين:

---

(١) وتشبه هذه الحالة الحالة الأولى من حيث ارتفاع موضوع أصالة الاحتياط.

(٢) إذ لابدّ من حصول القطع بمثل هذه التراخيص، ولا يكفي قيام خبر الثقة على حجّية خبر الثقة لحصول الدور والمصادرة حينئذ، لأنّنا في البدء نتساءل: هل يمكن الاعتماد على خبر الثقة؟ أو هل هو حجّة؟ فلو كان الجواب بالايجاب من خلال خبر الثقة أيضاً من دون أن يحصل لنا القطع والاطمئنان بذلك من طريق آخر، لكان معنى ذلك أنّنا اعتمدنا في إثبات خبر الثقة على خبر الثقة، وهذا هو الدور الباطل.

الطريق الأوّل: يتمثّل بجعل الشارع الحجّية للأمارة أي بجعل الحجّية للدليل المحرز غير القطعيّ، فإذا أخبر الثقة المظنون الصدق ـ لا من يحصل لنا القطع أو الاطمئنان بخبره[١] ـ كان خبره كاشفاً عن الواقع كشفاً ناقصاً، ولمّا كنّا نقطع بأنّ الشارع قد تمّم كشف مثل هذه الأدلّة غير المحرزة، وجعل الحجّية لها وقال: «صدّق الثقة»، فإنّ الفقيه بعد هذا القطع يأخذ بالحكم الظاهريّ الذي أخبر به الثقة وهو «عدم الوجوب» ويقدّمه على أصالة الاحتياط العقلي ويرخّص في ترك التحفّظ.

الطريق الثاني: يتمثّل بجعل الشارع لأصل عمليّ كأصالة الحل الشرعية والبراءة الشرعية، وفي هذه الحالة أيضاً يرفع الفقيه يده عن أصالة الاحتياط العقلي ويرخّص في ترك التحفّظ.

الحالة الرابعة: وهي الحالة التي لا يتوافر فيها للفقيه دليل قطعيّ على نفي التكليف أو إثباته، وإنّما يحصل له قطع من خلال حكم ظاهريّ على أنّ الشارع لا يأذن بترك التحفّظ تجاه الحكم المحتمل ولا يرخّص فيه، وفي هذه الحالة تبقى منجّزية الاحتمال ثابتة وتشتدّ وتتأكّد[٢]؛ لاجتماع الشرع والعقل على تنجيزه[٣].

ثمّ إنّ عدم الإذن هنا يمكن أن يتمّ من خلال طريقين، كما في الحالة الثالثة:

---

(١) ففي صورة حصول القطع أو الاطمئنان بخبر الثقة يدخل في الحالة الأولى أو الثانية.

(٢) وتشبه هذه الحالة الحالة الثانية من حيث اشتداد وتأكّد المنجّزية.

(٣) يواجه القائلين بقبح العقاب بلا بيان في هذه الحالة ـ على ما سنبيّنه لاحقاً إن شاء الله تعالى ـ إشكال ملخّصه: أنّ رفع اليد عن حكم العقل بالبراءة العقلية (على مسلكهم) والعمل بأصالة الاحتياط الشرعي يعني تقديم حكم الشرع على حكم العقل القطعي، والقاعدة في مثل هذه الحالات تقديم الحكم القطعي العقلي وتأويل الحكم الشرعي وليس العكس.

الطريق الأوّل: من خلال جعل الشارع الحجّية للأمارة، كما إذا أخبر الثقة المظنون الصدق بوجوب السورة في الصلاة ـ مثلاً ـ وقال الشارع: «صدق الثقة»[(١)]، فإنّ هذا القول يدلّ على أنّ الشارع قد جعل الحجّية لخبر الثقة، وحينئذ يتأكّد وجوب السورة الذي كنّا نستفيده من أصالة الاحتياط ويشتدّ.

الطريق الثاني: من خلال جعل الشارع لأصل عمليّ يؤكّد التكليف المحتمل أو المظنون ولا يأذن في ترك التحفّظ قباله، كأصالة الاحتياط الشرعي في مثل قول أمير المؤمنين عليه السلام: «**أخوك دينك فاحتط لدينك**»[(٢)]، وهي الأصالة المجعولة في بعض حالات الاشتباه في الدماء والأموال ونحوها.

أضواء على النصّ

- قوله قدس سره: «**يحكم به العقل**». أي: يدركه، إذ إنّ دور العقل هو الإدراك لا الحكم، وإطلاق الحكم عليه في كثير من الأحيان مسامحيّ كما لا يخفى.
- قوله قدس سره: «**يحتمل وجوده**». وأمّا إذا قطع بعدم التكليف فلا يدخل ضمن دائرة حقّ الطاعة، فيكون المكلّف معذوراً في عدم امتثاله له.
- قوله قدس سره: «**ولم يثبت إذن الشارع.. فهو منجّز**». أي: أنّ حكم العقل بالاشتغال أو أصالة الاشتغال معلّقة لا مطلقة.
- قوله قدس سره: «**ومردّ ذلك**». أي: أصالة اشتغال الذمّة.
- قوله قدس سره: «**وهذا الأصل هو المستند العام للفقيه**». أي: أنّ الفقيه يبدأ قبل أن

---

(١) على أن يثبت هذا القول من طريق آخر غير طريق الثقة وإلّا للزم الدور كما أشرنا إلى ذلك في الطريق الأوّل من الحالة الثالثة.

(٢) **الطوسي**: ص١١٠، ح ١٦٨؛ **وسائل الشيعة**: ج٢٧، ص١٦٧، أبواب صفات القاضي، ب١٢، ح٤٦.

يبحث في الأدلة الشرعية من أصالة الاشتغال التي تعني أصالة التنجيز المعلّقة.

- قولهﭬ: «**ولا يرفع يده عنه إلّا في بعض الحالات**». أي: ولا يرفع الفقيه يده عن أصل الاحتياط إلّا في بعض الحالات، وهذا الاستثناء وإمكانية الرفع لم يكن ممكناً لو لم يكن أصل الاحتياط معلّقاً منذ البدء.
- قولهﭬ: «**إذ لا يبقى لها موضوع**». فهي سالبة بانتفاء الموضوع لا سالبة بانتفاء المحمول، أي ليس الموضوع موجوداً وقد نفي المحمول عنه بل لا وجود للموضوع أساساً.
- قولهﭬ: «**لا نفياً ولا إثباتاً**». لا نفياً كما في الحالة الأولى، ولا إثباتاً كما في الحالة الثانية.
- قولهﭬ: «**ولكن حصل له القطع بترخيص ظاهريّ**». أي: يحصل له القطع على حجّية خبر الثقة ـ مثلاً ـ الذي يرخّص في ذلك التكليف المحتمل.
- قولهﭬ: «**فمع ثبوته لا منجّزية**». أي: مع ثبوت الإذن الشرعيّ لا منجّزية لحكم العقل.
- قولهﭬ: «**فيرفع يده عن أصالة الاشتغال**». أي: يرفع الفقيه يده عن أصالة الاشتغال العقلي.
- قولهﭬ: «**وهذا الإذن**». أي: الحكم الظاهريّ.
- قولهﭬ: «**الثقة المظنون الصدق**». هذا القيد قيد احترازيّ؛ لأنّه قد يخبر الثقة ويحصل لنا الاطمئنان والقطع، فتدخل الحالة ـ حينئذ ـ في حجّية القطع، كما في الحالتين الأولى والثانية.
- قولهﭬ: «**وأخرى يثبت**». أي: الإذن.
- قولهﭬ: «**ولكن حصل له القطع**». أي: القطع بترخيص ظاهريّ.

فائدة المنجّزية والمعذّرية الشرعية

وبما ذكرناهُ ظهرَ أنّه في الحالتينِ الأولى والثانية لا معنى لتدخُّلِ الشارعِ في إيجادِ معذّريةٍ أو منجّزيةٍ، لأنّ القطعَ ثابتٌ، وله معذّريةٌ ومنجّزيةٌ كاملةٌ، وفي الحالتين الثالثة والرابعة يمكنُ للشارعِ أن يتدخّلَ في ذلك، فإذا ثبتَ عنه جعلُ الحجّيةِ للأمارةِ النافيةِ للتكليفِ، أو جعلُ أصلٍ مرخّصٍ كأصالةِ الحلِّ، ارتفعَت بذلك منجّزيةُ الاحتمالِ أو الظنِّ، لأنّ هذا الجعلَ منه إذنٌ في تركِ التحفّظِ، والمنجّزيةُ المذكورةُ معلّقةٌ على عدمِ ثبوتِ الإذنِ المذكورِ، وإذا ثبتَ عنه جعلُ الحجّيةِ لأمارةٍ مثبتةٍ للتكليفِ أو لأصلٍ يحكمُ بالتحفّظِ، تأكّدَتْ بذلك منجّزيةُ الاحتمالِ، لأنّ ثبوتَ ذلك الجعلِ معناه العلمُ بعدمِ الإذنِ في تركِ التحفّظِ ونفيٌ لأصالةِ الحلِّ ونحوِها.

الشرح

فائدة المنجزية والمعذرية الشرعية

إنّ البحث في «فائدة المنجّزية والمعذّرية الشرعية» يمثّل في حقيقته جواباً للتساؤل عن إمكانية المنجّزية والمعذّرية الشرعية بلحاظ الحالات الأربع التي سبقت الإشارة إليها وفائدتها.

وهنا لابدّ من التفصيل في تلك الحالات:

أ. حالات التنجيز والتعذير بتوسّط القطع

وهو ما نجده في الحالة الأولى التي افترضنا أنّ الفقيه وجد دليلاً قطعياً نافياً للتكليف المحتمل أو المظنون، والحالة الثانية التي وجد دليلاً قطعياً مثبتاً للتكليف، ولأنّ الدليل في كلتا الحالتين قطعيّ فإنّ العقل يحكم بالمعذّرية في الحالة الأولى وبالمنجّزية في الحالة الثانية[1]، وإذا حكم العقل بهذا فإنّ جَعْلَ الشارع للمعذّرية والمنجّزية في هاتين الحالتين غير ممكن؛ لأنّه لغو.

ب. حالات التنجيز والتعذير بتوسّط الحكم الظاهريّ

وهو ما نجده في الحالة الثالثة، حيث إنّ منجّزية التكليف المظنون أو المحتمل إنّما تمّ التعذير عنها بواسطة حكم ظاهريّ نافٍ لذلك التكليف، ولو سئل العقل عن حكمه بحجّية الأمارة أو الأصل لما أمكنه الإجابة بالايجاب أو النفي؛ لعدم علمه بذلك، ومن هنا نحتاج إلى جعل التعذير من

---

(١) لما بيّناه سابقاً من أنّ الحجّية ملازمة للقطع ولا تنفكّ عنه باعتباره انكشافاً تامّاً عن التكليف ولا مجال لاحتمال الخلاف فيه.

قبل الشارع للأمارة كخبر الثقة، أو الأصل كأصالة الحلّية؛ ليكونا معذّرين.

بعبارة أخرى: إنّ هذا المورد ـ أي مورد التعذير بالحكم الظاهريّ ـ من الموارد التي يمكن للشارع أن يجعل فيها التعذير، وتكون لهذا الجعل فائدة وثمرة. فإذا ثبت هذا الجعل فسوف ترتفع منجّزية التكليف المشكوك لأنّها كانت معلّقة على عدم ورود إذن من الشارع، وقد ورد.

وكذلك في الحالة الرابعة التي افترض فيها أنّ الفقيه قد وجد حكماً ظاهرياً مثبتاً للتكليف المحتمل، فإنّ حجّية الأمارة والأصل ـ كما في الحالة الثالثة ـ لا تثبت من خلال حكم العقل، وإنّما تثبت من خلال جعل الشارع لها لكي يمكن الاعتماد عليها والأخذ بها، وهكذا يكون جعل الحجّية هنا أمراً ممكناً وذا فائدة وثمرة أيضاً.

ثمّ إنّ ثبوت الجعل الشرعيّ لحجّية الحكم الظاهريّ المثبت لمنجّزية الاحتمال يجعل هذه المنجّزية أشد وآكد، لأنّنا قبل جعل هذه الحجّية لم نكن نعلم بالإذن والرخصة في اقتحام التكليف المحتمل، ولذا كنّا نجري أصالة الاحتياط ونحكم من خلال العقل ـ وفق مسلك حقّ الطاعة ـ بمنجّزية هذا التكليف، ولكنّنا بعد جعل الحجّية أصبحنا نعلم بعدم الإذن، وهذا العلم بعدم الإذن منجّز للتكليف المحتمل أيضاً، ولكن «العلم بعدم الإذن» أقوى وأشدّ من «عدم العلم بالإذن»، وتبعاً لهذا يكون التنجيز الحاصل بسببه أقوى وأشدّ من التنجيز الحاصل بسبب «عدم العلم بالإذن».

خلاصة البحث

تلخّص مما تقدّم:

١ ـ إنّ الموارد التي يحكم فيها العقل بالمنجّزية أو المعذّرية ـ أي حالات القطع ـ لا يمكن للشارع جَعْل المنجّزية أو المعذّرية فيها؛ لأنّ مثل هذا

الجعل لغو، ولا حاجة لنا به ولا فائدة منه.

٢ ـ وأمّا في الحالات التي لا يحكم العقل فيها بالمنجّزية أو المعذّرية ـ حالات الحكم الظاهريّ ـ فإنّ للشارع جَعْلَ المنجّزية أو المعذّرية فيها؛ لأنّ الحجّية لا تثبت هنا إلّا بمثل هذا الجعل، فيكون ذا فائدة.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**في إيجاد معذّرية أو منجّزية**». معذّرية في الحالة الأولى ومنجّزية في الحالة الثانية.
- قولهﷺ: «**ومنجّزيته كاملة**». أي: منجّزية القطع كاملة وغير معلّقة.
- قولهﷺ: «**يمكن للشارع أن يتدخّل**». من خلال جعل المعذّرية أو المنجّزية.
- قولهﷺ: «**فإذا ثبت عنه جعل الحجّية للأمارة الثانية**». هذا القول إلى قوله: «عدم ثبوت الإذن المذكور» مثال وتوضيح لجعل المعذّرية.
- قولهﷺ: «**والمنجّزية المذكورة**». أي: التي استفدناها من حكم العقل بالاحتياط أو أصالة الاشتغال.
- قولهﷺ: «**عدم ثبوت الإذن**». أي: الإذن الشرعيّ.
- قولهﷺ: «**وإذا ثبت عنه جعل الحجّية لأمارة مثبتة**». هذا القول إلى قوله: «ونفي لأصالة الحلّ ونحوها» مثال وتوضيح لجعل المنجّزية.
- قولهﷺ: «**ذلك الجعل**». أي: جعل المعذّرية؛ فكما أنّ الشارع يجعل المنجّزية فإنّه يجعل المعذّرية أيضاً، فلا يقتصر الجعل على المنجّزية فقط.

المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان

وما تقدَّمَ كان بناءً على مسلكِ حقِّ الطاعةِ، وأمّا بناءً على مسلكِ قُبحِ العقابِ بلا بيانٍ فالأمرُ على العكسِ تماماً والبدايةُ مختلفةٌ، فإنّ أعمَّ الأصولِ العمليةِ حينئذٍ هو قاعدةُ «قبحِ العقابِ بلا بيانٍ» وتُسمّى أيضاً بالبراءةِ العقليةِ، ومفادها: أنّ المكلّفَ غيرُ مُلزمٍ عقلاً بالتحفُّظِ تجاهَ أيّ تكليفٍ ما لم ينكشفْ بالقطعِ واليقينِ، وهذا الأصلُ لا يرفعُ الفقيهُ يدَه عنه إلّا في بعضِ الحالاتِ.

ولنستعرضِ الحالاتِ الأربعَ المتقدّمةَ لنرى حالَ الفقيهِ فيها بناءً على مسلكِ قبحِ العقابِ بلا بيانٍ:

أمّا الحالةُ الأولى: فيظلُّ فيها قُبحُ العقابِ ثابتاً (أي المعذّرية) غيرَ أنّه يتأكّدُ بحصولِ القطعِ بعدمِ التكليف.

وأمّا الحالةُ الثانيةُ: فيرتفعُ فيها موضوعُ البراءَةِ العقليةِ، لأنّ عدمَ البيانِ على التكليف تبدَّلَ إلى البيانِ والقطعِ فيتنجّزُ التكليفُ.

وأمّا الحالةُ الثالثةُ: فيظلُّ فيها قبحُ العقابِ ثابتاً، غيرَ أنّه يتأكّدُ بثبوتِ الإذنِ من الشارعِ في تركِ التحفّظِ.

وأمّا الحالةُ الرابعةُ: فأصحابُ هذا المسلكِ يلتزمون عملياً فيها

بأنّ التكليفَ يتنجّزُ على الرغمِ من أنّه غيرُ معلومٍ، ويتحيّرون نظرياً في كيفيةِ تخريجِ ذلك على قاعدتهم القائلةِ بقُبحٍ العقاب بلا بيانٍ، بمعنى أنّ الأمارةَ المثبتةَ للتكليفِ بعد جعْلِ الحجّية لها أو أصالةِ الاحتياطِ، كيف تقومُ مقامَ القطعِ الطريقيِّ فتنجّزُ التكليفَ، مع أنّه لا يزالُ مشكوكاً وداخلاً في نطاقِ قاعدةِ قُبح العقابِ بلا بيانٍ؟!

وسيأتي في الحلقةِ التاليةِ بعضُ أوجهِ العلاجِ للمشكلةِ عند أصحابِ هذا المسلكِ.

الشرح

المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان

يتبنّى مشهور الأصوليين نظرية «قبح العقاب بلا بيان» وأنّ الحجّية العقلية لازم ذاتيّ للقطع والعلم والبيان، وعلى هذا فإنّ العقل يحكم «بالبراءة» في الموارد المحتملة والمظنونة، فتكون البراءة العقلية أعمّ الأصول على هذا المسلك، في قبال «الاحتياط العقلي» على مسلك «حقّ الطاعة».

وأمّا رجوع الفقيه للشارع فلكي يرى تنجّز التكليف المشكوك من خلال قيام دليل عليه أو عدم قيامه، فإن وجد مثل هذا الدليل رفع يده عن قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» وأدخل التكليف المشكوك في عهدة المكلّف، وإلّا فإنّ الحكم العقلي ببراءة ذمّة المكلّف باقٍ على حاله.

وبعبارة مختصرة: إنّ القائل بمسلك قبح العقاب بلا بيان يذهب إلى الشارع ليبحث عن المنجّز، بخلاف القائل بنظرية «حقّ الطاعة» فإنّه يذهب إلى الشارع ليبحث عن المؤمّن؛ لأنّ العقل عنده منجّز للتكاليف المشكوكة ما لم يثبت الترخيص والتأمين تجاه التكليف المحتمل، وعند عدم ثبوته يبقى أصل الاحتياط العقليّ على حاله بحكم العقل.

مسلك قبح العقاب والحالات الأربع

تعرّض السيّد الشهيد‏ؒ إلى الحالات الأربع ـ السابقة ـ التي تمّ بحثها وفق مسلك «حقّ الطاعة» من أجل أن يبيّن موقف الفقيه تجاهها وفق مسلك «قبح العقاب بلا بيان» أيضاً:

الحالة الأولى: وهي الحالة التي يحصل فيها الفقيه على دليل قطعيّ نافٍ للتكليف المظنون أو المحتمل، وفي هذه الحالة تتأكّد المعذّرية وتشتدّ؛ لأنّ المعذّرية ـ في بادئ الأمر ـ كانت ناشئة من قاعدة «قبح العقاب» حيث يحكم العقل بعدم منجّزية الاحتمال؛ لعدم علم المكلّف بالتكليف، وأمّا بعد حصول القطع بالدليل النافي للتكليف فإنّ المعذّرية سوف تنشأ من «العلم بعدم التكليف»، والعلم بالعدم ـ على ما سبق بيانه ـ أشدّ وأقوى من «عدم العلم».

ومن الواضح أنّ المسلكين قد اتّفقا في نتيجة هذه الحالة وهي «المعذّرية»، غير أنّ التعذير كان رافعاً لحكم العقل بناءً على مسلك «حقّ الطاعة»، وموافقاً لحكم العقل بناءً على مسلك «قبح العقاب بلا بيان».

الحالة الثانية: وهي الحالة التي يحصل فيها الفقيه على دليل قطعيّ مثبت للتكليف المظنون أو المحتمل، وفي هذه الحالة سوف يتبدّل الظنّ أو الاحتمال أي «عدم البيان» إلى «البيان» والقطع بسبب الدليل القطعيّ، ومن ثمّ يرتفع موضوع البراءة العقلية؛ لأنّ موضوعها قبح العقاب بلا بيان والمفروض أنّ البيان قد تمّ بحصول الفقيه على دليل قطعيّ مثبت للتكليف، فيكون هذا الدليل المقطوع به خارجاً عن قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» فيتنجّز.

ونتيجة هذه الحالة ـ المنجّزية ـ واحدة أيضاً على المسلكين، غير أنّها موافقة لحكم العقل بناءً على مسلك حقّ الطاعة، ورافعة لموضوع حكم العقل بناءً على مسلك «قبح العقاب بلا بيان».

الحالة الثالثة: وهي الحالة التي يحصل فيها الفقيه على حكم ظاهريّ مقطوع به يرخّص في ترك التحفّظ تجاه الحكم المظنون أو المحتمل، وفي هذه

الحالة يبقى التكليف خارجاً عن «قاعدة قبح العقاب بلا بيان» أيضاً، غير أنّ معذّريته تتأكّد بثبوت ذلك الإذن الشرعيّ في ترك التحفّظ لنفس السبب الذي ذكرناه في الحالة الأولى.

وتتّحد نتيجةُ المسلكين في هذه الحالة أيضاً وهي «المعذّرية»، ولكنّها ترفع حكم العقل على مسلك الشهيد الصدر وتتّفق معه على مسلك المشهور.

الحالة الرابعة: وهي الحالة التي يحصل فيها الفقيه على حكم ظاهريّ مقطوع به، لا يرخّص في ترك التحفّظ، بل يثبّت منجّزية الاحتمال. ورغم أنّ الاحتمال غير منجّز عقلاً على مسلك «قبح العقاب» إلّا أنّ أصحاب هذا المسلك يلتزمون عملياً في هذه الحالة بمنجّزية الاحتمال تبعاً لذلك الحكم الظاهريّ.

وتتّحد نتيجةُ المسلكين هنا أيضاً وهي «المنجّزية» وإن خالفت حكمَ العقل على مسلك «قبح العقاب بلا بيان» واتّفقت معه على مسلك «حقّ الطاعة».

إشكال: قد واجه القائلين بمسلك المشهور «قبح العقاب بلا بيان» في الحالة الرابعة إشكال ملخّصه: أنّ منجّزية التكاليف المحتملة والمشكوكة بناءً على مسلك «حقّ الطاعة» منجّزية معلّقة على عدم ورود ترخيص شرعيّ فيها، فإذا ورد مثل هذا الترخيص حكَم الفقيه على طبقه من دون أن يقع أيّ تنافٍ وتعارض بين القول بمنجّزية الاحتمال العقلية وبين رفع هذه المنجّزية بواسطة الإذن الشرعيّ ما دامت منجّزية معلّقة.

وأمّا على مسلك «قبح العقاب بلا بيان» فإنّ حكم العقل بالتأمين عن الأحكام والتكاليف المشكوكة كان تأميناً تنجيزيّاً وغير معلّق على شيء،

فإذا جاء تنجيز من الشارع ولم يكن بمستوى البيان والقطع، وأخذ أصحاب هذا المسلك به ، وقع التنافي بين القول بالبراءة العقلية التنجيزية غير المعلّقة على شيء وبين رفع هذه البراءة وتنجيز التكليف بالدليل الشرعيّ غير القطعيّ[1] (الأمارة أو الأصل).

بعبارة أخرى: إنّ أصحاب مسلك «قبح العقاب بلا بيان» قد أقاموا الأمارة أو الأصل العملي مقام القطع الطريقي ـ كما في الحالة الثانية[2]ـ فحكموا بتنجّز ذلك التكليف مع أنّه لا يزال مشكوكاً وداخلاً في نطاق قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فكيف أمكنهم ذلك؟

على سبيل المثال: لو كان هناك سائل مشكوك لا يعلم المكلّف طهارته أو نجاسته، فإنّ حكم مثل هذا السائل وفق قاعدة «قبح العقاب» هو حلّية شربه مطلقاً، فلو قام استصحاب ـ مثلاً ـ ودلّ على عدم حلّية شرب هذا الماء، فإنّ أصحاب هذا المسلك يعملون وفق هذا الاستصحاب ويتجنّبون شرب ذلك السائل، ولكن السؤال: بأيّ دليل قُدّم الاستصحاب ـ وهو دليل ظنّي ـ على حكم العقل القطعيّ، مع أنّ القاعدة في مثل هذه الحالات هي تقديم الحكم العقلي لأنّه قطعيّ، وتأويل الحكم الشرعيّ «الاستصحاب» وفقاً لذلك الدليل العقلي لأنّه مشكوك؟

وقد ذكر مشهور الأصوليين عدّة نظريات للتخلّص من هذا الإشكال الذي عزاه السيّد الشهيدؒ إلى بدايتهم الخاطئة حين قالوا بالبراءة العقلية

---

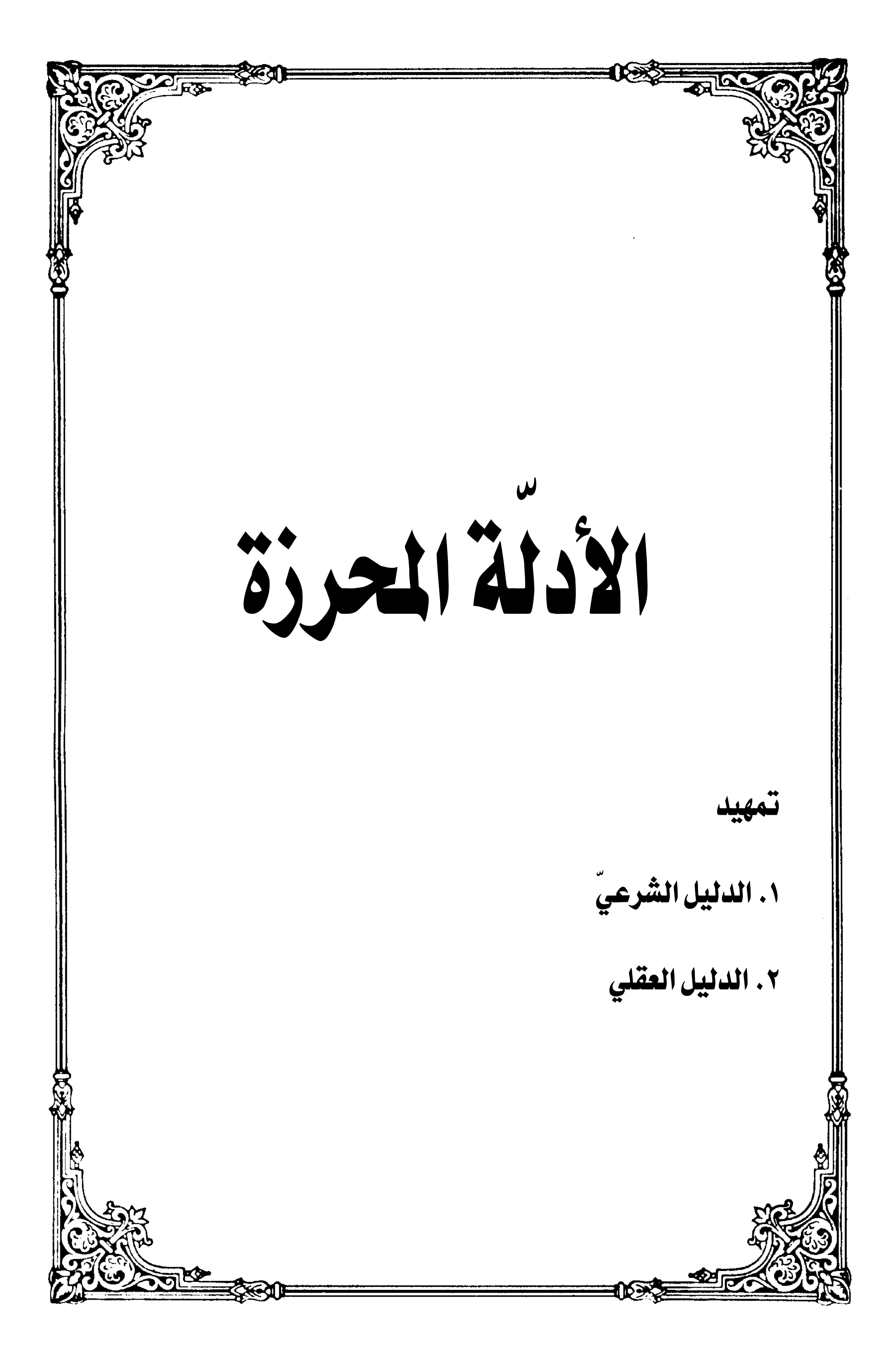
(١) سبقت الإشارة إلى أنّ الفقيه لا يأخذ بالدليل غير القطعي إلّا إذا ثبتت حجّيته وقطع بها، والقطع بحجّية الدليل غير القطع بمؤدّى الدليل كما هو واضح.

(٢) أي أنّ القطع في «الحالة الثانية» كان قطعاً طريقياً ولذلك تنجّز التكليف؛ لأنّه دخل في قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» بسبب هذا القطع.

لا بالاحتياط العقلي، وسيتمّ التعرّض لهذه النظريات في الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**فالأمر على العكس**». من حيث مخالفة حكم العقل وموافقته، لا من حيث النتيجة.
- قولهﷺ: «**والبداية مختلفة**». فعلى مسلك السيد الشهيد تكون البداية من قاعدة «حقّ الطاعة» وتسمّى أيضاً بأصالة الاحتياط أو الاشتغال العقليّ، بينما تكون البداية على مسلك المشهور من قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» وتسمّى أيضاً بالبراءة العقلية.
- قولهﷺ: «**إنّ المكلّف غير ملزم عقلاً بالتحفّظ تجّاه أي تكليف ما لم ينكشف بالقطع واليقين**». منشأ هذه القاعدة قول الأصوليين: إنّ الحجّية لازم ذاتيّ للقطع فقط.
- قولهﷺ: «**غير أنّه يتأكّد**». أي: إنّ قبح العقاب يتأكّد لأنّه كان ثابتاً بفعل «عدم العلم بالتكليف» وهنا يتأكّد بـ «العلم بعدم التكليف».
- قولهﷺ: «**بثبوت الإذن**». أي: الإذن الشرعيّ الظاهريّ.
- قولهﷺ: «**غير معلوم**». أي: مشكوك.



الأدلّة المحرزة

تمهيد

١. الدليل الشرعيّ

٢. الدليل العقلي

تمهيد

تقسيم البحث في الأدلّة المحرزة

يعتمدُ الفقيهُ في عمليةِ الاستنباطِ على عناصرَ مشتركةٍ تُسمَّى بالأدلّةِ المحرزةِ كما تقدَّم، وهي: إمّا أدلّةٌ قطعيةٌ، بمعنى أنّها تُؤدّي إلى القطعِ بالحكم فتكونُ حجّةً على أساسِ حجّيةِ القطعِ الناتجِ عنها، وإمّا أدلّةٌ ظنّيةٌ ويقومُ دليلٌ قطعيٌّ على حجّيّتِها شرعاً، كما إذا علِمْنا بأنّ المولى أمرَ باتّباعها فتكونُ حجّةً بموجبِ الجعلِ الشرعيِّ.

والدليلُ المحرزُ في الفقهِ ـ سواءٌ كان قطعياً أو لا ـ ينقسم إلى قسمين:

الأوّلُ: الدليلُ الشرعيُّ. ونعني به: كلَّ ما يصدرُ من الشارعِ ممّا له دلالةٌ على الحكمِ، ككلامِ الله سبحانَه أو كلامِ المعصومِ.

الثاني: الدليلُ العقليُّ. ونعني به: القضايا التي يدركُها العقلُ ويمكنُ أن يُستَنبطَ منها حكمٌ شرعيٌّ كالقضيةِ العقليةِ القائلةِ بأنّ إيجابَ شيءٍ يستلزمُ إيجابَ مقدّمتِه.

والقسمُ الأوّلُ ينقسمُ بدَورِه إلى نوعين:

أحدُهما: الدليلُ الشرعيُّ اللفظيُّ، وهو كلامُ المعصومِ كتاباً أو سنّةً.

والآخرُ: الدليلُ الشرعيُّ غيرُ اللفظيّ، ويتمثّلُ في فعلِ المعصومِ سواءٌ كان تصرّفاً مستقلاً، أو موقفاً إمضائياً تجاهَ سلوكٍ معيّنٍ، وهو الذي يُسمّى بالتقرير.

والبحثُ في هذا القسمِ بكلا نوعيهِ تارةً يقع في تحديدِ دلالاتِ الدليلِ الشرعيِّ، وأخرى في ثبوتِ صغراه، وثالثةً في حجّيةِ تلك الدلالةِ ووجوبِ الأخذِ بها. ففي الدليلِ الشرعيِّ إذاً ثلاثةُ أبحاثٍ.

ولكن قبلَ البدءِ بهذه الأبحاثِ على الترتيبِ المذكورِ، نستعرضُ بعضَ المبادئِ والقواعدِ العامّةِ في الأدلّةِ المحرزة.

الشرح

تعرّض السيّد الشهيد الصدرتُنْ لبعض البحوث على نحو المقدّمة قبل دخوله في بحث «الأدلّة المحرزة»، وابتدأ هذه البحوث بفهرسة عامّة للأدلّة المحرزة.

فهرسة البحث في الأدلّة المحرزة

ومهمّة هذا البحث هي إعطاء الفهرس العامّ لبحث الأدلّة المحرزة، فقد عرفنا سابقاً أنّ الأدلّة التي يعتمدها الفقيه في استنباطه للحكم الشرعيّ على قسمين:

القسم الأوّل: الأدلّة المحرزة.

القسم الثاني: الأصول العملية.

وإنّ الأدلّة المحرزة نفسها تنقسم إلى قسمين أيضاً:

١ ـ **دليل محرز قطعيّ**: وهو الدليل الذي يؤدّي إلى القطع بالحكم فيكون هذا الدليل حجّة على أساس حجّية القطع.

٢ ـ **دليل محرز ظنّي**: وهو الدليل الذي لا يؤدّي إلى القطع بالحكم، ولكن قام عندنا دليل شرعيّ قطعيّ على حجيّته ـ كالأمارات ـ وبذلك أصبحت هذه الأدلّة الظنّية حجّة وأمكن الاعتماد عليها.

ثمّ إنّ الأدلّة المحرزة نفسها ـ بقسميها القطعيّ والظنّي ـ تنقسم إلى قسمين آخرين هما:

القسم الأوّل: الدليل الشرعيّ: ومقصودنا منه كلّ ما يصدر من الشارع

كتاباً كان أو سنّةً.

القسم الثاني: الدليل العقلي: ومقصودنا منه ما أدركه العقل واستنتج منه حكماً شرعياً، من قبيل: إذا علمنا أنّ الشارع أمر بالصلاة، وعلمنا أيضاً أنّه قال: «**لا صلاة إلاّ بطهور**»[١]، فالعقل يدرك هنا المقدّمية بين الصلاة والطهور، ومن هذا الإدراك يحكم بوجوب المقدّمة، وهذا معنى قولهم: «مقدّمة الواجب واجبة».

ثمّ إنّ الدليل الشرعيّ ـ خاصّة ـ ينقسم إلى نوعين:

النوع الأوّل: الدليل الشرعيّ اللفظيّ، ونعني به: كلام المعصوم[٢]، كتاباً ـ أي قرآناً ـ أو سنّة، أي كلام النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام.

النوع الثاني: الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ، ونعني به: فعل المعصوم[٣] وهو على نحوين أيضاً:

١ ـ التصرّف المستقل للمعصوم عليه السلام، وهو ما يعبَّر عنه بالفعل خاصّة.

٢ ـ الموقف الإمضائي لسلوك معيّن، وهو ما يعبَّر عنه بالتقرير.

انظر المخطط في الصفحة المقابلة

---

(١) **التهذيب**: ج١، ص٤٩ ، ح١٤٤؛ **الاستبصار**: ج١، ص٥٥ ،ح١٦٠؛ **وسائل الشيعة**: ج١، ص٣١٥، أبواب أحكام الخلوة، ب٩، ح١.

(٢) لا يراد من العصمة هنا معناها الاصطلاحي بل اللغوي؛ فتعني حينئذ: ما لا يحتمل الخطأ، ولهذا يشمل كلام الله تعالى، بالإضافة إلى كلام النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام.

(٣) المراد من العصمة هنا معناها الاصطلاحي، ولذا شملت فعل النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام فقط.

وفي الدليل الشرعيّ بكلا قسميه ـ اللفظيّ وغير اللفظيّ ـ ثلاثة أبحاث أساسية هي:

الأوّل: البحث في تحديد دلالات الدليل الشرعيّ، ويُبحث فيه عدد من الضوابط الكلّية للدلالة.

الثاني: البحث في ثبوت صغرى الدليل الشرعيّ، ويبحث فيه عن كيفية إثبات كون الدليل صادراً من الشارع.

الثالث: البحث في ثبوت كبرى الدليل الشرعيّ، أي في ثبوت حجّية تلك الأدلّة ووجوب الأخذ بها.

قواعد عامّة

قبل البدء بهذه الأبحاث الثلاثة، لابدّ من استعراض بعض القواعد العامّة التي تختصّ بالأدلّة المحرزة ولا تشمل الأصول العملية، ومن هذه القواعد(1):

١. الأصل عند الشكّ في الحجّية.

٢. مقدار ما يثبت بالأدلّة المحرزة.

٣. تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية.

٤. وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي.

٥. إثبات الدليل لجواز الإسناد.

---

(١) سيأتي لاحقاً بيان الفارق بين الفعل والتقرير بصورة مفصّلة إن شاء الله تعالى.

أضواء على النصّ

- قوله﴿ق﴾: «**أو كلام المعصوم**». كلام المعصوم هو المثال الأوضح للدليل الشرعيّ وإلّا فإنّ هذا الدليل يشمل عموم سنّة المعصوم كلاماً وفعلاً وتقريراً.
- قوله﴿ق﴾: «**القضايا التي يدركها العقل**». مرّ سابقاً أنّ وظيفة العقل هي الإدراك، فهو يدرك الحكم الشرعيّ ولا يحكم به.
- قوله﴿ق﴾: «**كلام المعصوم**». لا يراد من العصمة هنا معناها الاصطلاحي، بل يراد منها كلّ ما لا خطأ فيه، فتشمل كلام الله تعالى.
- قوله﴿ق﴾: «**فعل المعصوم**». المراد من العصمة هنا معناها الاصطلاحي، فتختصّ بالنبي﴿ص﴾ والأئمّة ﴿ع﴾.
- قوله﴿ق﴾: «**تصرّفاً مستقلاً**». أي: فعلاً خاصّة.
- قوله﴿ق﴾: «**بكلا نوعيه**». أي: الدليل الشرعيّ اللفظيّ وغير اللفظيّ.
- قوله﴿ق﴾: «**وثالثة في حجّية تلك الأدلّة**». وهذا البحث بحث في كبرى الدليل الشرعيّ.
- قوله﴿ق﴾: «**والقواعد العامّة في الأدلّة المحرزة**». فهذه المبادئ ـ إذاً ـ مبادئ خاصّة بالأدلّة المحرزة ولا تشمل الأصول العملية.

الأصل عند الشكّ في الحجّية

عرَفنا أنّ للشارعِ دخلاً في جعلِ الحجّية للأدلّةِ المحرزةِ غيرِ القطعيةِ (الأمارات) فإن أحرزْنا جعلَ الشارع الحجّيةَ لأمارةٍ فهو، وإذا شككْنا في ذلك لم يكنْ بالإمكان التعويلُ على تلك الأمارةِ لمجرّدِ احتمالِ جعلِ الشارعِ الحجّيةَ لها، لأنّها إن كانت نافيةً للتكليف ونريدُ أن نثبتَ بها المعذّريةَ فمِنَ الواضحِ ـ بناءً على ما تقدّم ـ عدمُ إمكانِ ذلك ما لم نُحرِزْ جعلَ الحجّيةِ لها الذي يعني إذنَ الشارع في تركِ التحفّظِ تجاهَ التكليفِ المشكوكِ، إذ بدونِ إحرازِ هذا الإذنِ تكونُ منجّزيةُ الاحتمالِ للتكليفِ الواقعيِّ قائمةً بحكمِ العقلِ، ولا ترتفعُ هذه المنجّزيةُ إلّا باحرازِ الإذنِ في تركِ التحفّظِ، ومع الشكِّ في الحجّيةِ لا إحرازَ للإذنِ المذكورِ.

وإن كانت الأمارةُ مثبتةً للتكليفِ ونريدُ أن نثبتَ بها المنجّزيةَ خروجاً عن أصلٍ معذّرٍ ـ كأصالةِ الحلِّ المقرّرةِ شرعاً ـ فواضحٌ أيضاً أنّا ما لم نقطعْ بحجّيتِها لا يمكنُ رفعُ اليدِ بها عن دليلِ أصالةِ الحلِّ مثلاً، فدليلُ الأصلِ الجاري في الواقعةِ والمؤمّنُ عن التكليفِ المشكوكِ هو المرجعُ ما لم يقطعْ بحجّيةِ الأمارةِ المثبتةِ للتكليف.

وبهذا صحَّ القولُ: إنّ الأصلَ عندَ الشكِّ في الحجّيةِ عدمُ الحجّية، بمعنى أنّ الأصلَ نفوذُ الحالةِ المفترضةِ لولا تلك الأمارةُ من منجّزيةٍ أو معذّريةٍ.

الشرح

نتعرّض في هذا البحث إلى القاعدة العامّة الأولى من القواعد التي تخصّ الأدلّة المحرزة، وهي الأصل عند الشكّ في الحجّية.

الأصل عند الشك في الحجية

ترتبط هذه القاعدة بالأدلّة المحرزة التي يمكن جعل الحجّية لها، حيث يمكن أن يحصل القطع بالجعل أو الشكّ فيه، وأمّا التي لا يمكن جعل حجّيتها فلا مجال للشكّ أو الترديد فيها، لذا لا يشمل هذا البحث الأدلّة المحرزة القطعية؛ لأنّ حجّيتها ثابتة عقلاً، فيكون جعل الشارع لها لغواً لا فائدة فيه، وإنّما يشمل الأدلّة المحرزة غير القطعية «الأمارات» لأنّ جعل الحجّية لها أمر ممكن؛ لعدم وجود حجّية عقلية سابقة لها.

ويمكن أن نتصوّر ثلاث حالات للحجّية المجعولة للأمارة أو للطريق هي:

الحالة الأولى: أن نحرز ونقطع بجعل الحجّية للأمارة من قبل الشارع، وفي هذه الحالة نأخذ بالأمارة ونعمل بها بلا إشكال أو ترديد.

الحالة الثانية: أن نحرز ونقطع بعدم جعل الحجّية لتلك الأمارة من قبل الشارع، وفي هذه الحالة لا نأخذ بالأمارة ولا نعمل بها بلا إشكال أو ترديد أيضاً.

الحالة الثالثة: أن نشكّ في جعل الحجّية لتلك الأمارة، وفي هذه الحالة تكون القاعدة والأصل عند الشكّ في الحجّية هو عدم الحجّية، وأنّ حكم

الشكّ في الحجّية هو حكم القطع بعدمها، بحيث لا يترتّب أيّ أثر عليها، ومعنى ذلك هو الرجوع إلى الأصل العمليّ الذي كنّا نعتمده قبل قيام الأمارة.

لبيان هذا الأمر بصورة أوضح، نقول: إنّنا حين الشكّ في حجّية الأمارة تارة نبني على نظرية «حقّ الطاعة»، وأخرى نبني على نظرية «قبح العقاب بلا بيان».

أ . البناء على نظرية حقّ الطاعة

عرفنا أنّ الأصل الأوّلي بناءً على هذه النظرية هو أصالة الاشتغال العقلية، التي تعني: أنّ كلّ احتمال منجّز ما لم يحرز ورود إذن وترخيص ظاهريّ من الشارع في ترك التحفّظ، فإذا وجد الفقيه أمارة مرخّصة في ذلك الاحتمال ولكنّه شكّ في حجّيتها، فلا تكون مثل هذه الأمارة محقّقة لشرط إحراز الإذن في اقتحام ذلك الاحتمال لكي يستطيع الفقيه أن يرفع اليد عن أصالة الاشتغال العقلي، ومرجع عدم رفع اليد عنها هو الشك في الإذن المرخّص، ومن ثمّ لابدّ من البقاء على أصالة الاشتغال العقلي والعمل وفقها، تماماً كما لو لم تكن تلك الأمارة المشكوكة موجودة.

هذا إذا كانت الأمارة المحتملة معذّرة، وأمّا إذا كانت منجّزة وفرضنا أنّ حالة المكلّف السابقة هي التمسّك بأصالة الحلّ الثابتة شرعاً، فلا يتمكّن المكلّف أيضاً من رفع يده عن أصالة الحلّ لمجرّد ورود أمارة محتملة على تنجيز التكليف؛ لنفس السبب السابق وهوالشكّ في حجّية الأمارة المنجّزة، فيبقى مرجعه هو أصالة الحلّ المؤمّنة عن التكليف المشكوك.

ولا يوجد فرق في هذه الحالة بين السيّد الشهيدﷺ وأصحاب مسلك قبح العقاب بلا بيان.

ب. البناء على نظرية قبح العقاب بلا بيان

عرفنا أنّ الأصل الأوّلي بناءً على هذه النظرية هو «البراءة العقلية» وأنّ كلّ تكليفٍ محتمل غيرُ منجّز، فالمعذّرية ـ بناءً على هذه النظرية ـ تشمل كلّ احتمال ولا ترتفع البراءة العقلية ولا يتنجّز الاحتمال إلّا بشرط ورود البيان والقطع بتنجيزه. فلو وجد الفقيه أمارة منجّزة للاحتمال ولكنّه شكّ في حجّيتها ولم يقطع بها، فهل تكون مثل هذه الأمارة محقّقة لشرط رفع اليد عن البراءة العقلية؟

بعبارة أخرى: هل هذه الأمارة توجِد القطع والبيان على تنجّز الاحتمال، فتجعل التكليف داخلاً تحت قاعدة «حسن العقاب مع البيان»؟

والجواب بالنفي من دون إشكال؛ إذ كيف يعقل أن يولّد الشكّ في حجّية الأمارة القطع بها وكونها حجّة على تنجّز الاحتمال، وإذا لم يتحقّق القطع بالأمارة المنجّزة للتكليف والمثبتة له تبقى أصالة البراءة العقلية على حالها ولا نرفع اليد عنها، ويكون وجود الأمارة المشكوك في حجّيتها وعدم وجودها على حدّ سواء.

مثال آخر: لو شككنا في أنّ الماء الموجود أمامنا طاهر أو نجس؟ فإنّ أصالة الطهارة تجعلنا نحكم بطهارة الماء بحكم قول الشارع:«**كلّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه نجس**». ولكن لو دخل الشخص «غير الثقة» وأخبرنا بأنّ الماء نجس وليس بطاهر، فما العمل؟

في هذه الحالة نتساءل: هل جعل الشارع الحجّية لخبر «غير الثقة»؟ ولأنّنا نشكّ في جعل مثل هذه الحجّية، فإنّنا سوف نتعامل مع هذه الأمارة المشكوكة تماماً كما لو أنّنا قطعنا بعدمها، فلا نرتّب أيّ أثر عليها، ونعود إلى

العمل بالأصل السابق وهو «أصالة الطهارة» ونحكم بطهارة الماء ولا نعتني بخبر «غير الثقة».

وكذلك لا نرتّب أثراً على الأمارة المشكوكة المؤمّنة لو كانت الحالة السابقة منجّزة على المكلّف؛ إذ لا يمكن رفع اليد عن تنجيز التكليف بمجرّد الشكّ في المؤمّن المشكوك الحجّية.

ومحصّل البحث في الدليل المشكوك الحجّية: أنّنا نعتبره كالمقطوع بعدم حجّيته ولا نرتّب عليه أيّ أثر، ولهذه النتيجة أثر مهمّ في تحقيق العديد من أدلّة الاستنباط الظنّية التي يعتمدها العامّة كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وما شابه، بل بعض أدلّة الخاصّة أيضاً كحجّية «الشهرة»، فلابدّ من قيام دليل قطعيّ على كلّ واحد من هذه الأدلّة الظنّية وإلّا فإنّ الشكّ في حجّيتها كافٍ في ترك العمل بها وعدّها كالمقطوع بعدم حجّيتها.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**الأصل عند الشكّ في الحجّية**». أي: بيان الأصل وتحديده عند الشكّ في حجّية الدليل الظنّي، فهل يؤخذ به أم يرجع إلى الأصل المعتمد قبل ورود الدليل المشكوك الحجية؟
- قولهﷺ: «**غير القطعية**». لأنّ القطعية غير قابلة لجعل المنجّزية والمعذّرية لها.
- قولهﷺ: «**لأنّها إن كانت نافية للتكليف ونريد أن نثبت بها المعذّرية**». هذا بناءً على نظرية حقّ الطاعة؛ إذ التكليف ثابت في هذه الحالة عقلاً، ونريد أن نثبت المعذّرية الشرعية في مورده بتوسّط الأمارة المشكوكة الحجّية.

مقدار ما يثبت بالأدلّة المحرزة

الدليلُ المحرزُ له مدلولٌ مطابقيٌّ ومدلولٌ التزاميٌّ. فكلّما كان الدليلُ المحرزُ حجّةً، ثبتَ بذلك مدلولُه المطابقيُّ، وأمّا مدلولُه الالتزاميُّ ففيه بحثٌ، وحاصلُه: أنّ الدليلَ المحرزَ إذا كان قطعيّاً فلا شكَّ في ثبوتِ مدلولاتِه الالتزاميةِ به؛ لأنّها تكونُ قطعيةً أيضاً، فتثبتُ بالقطعِ كما يثبتُ المدلولُ المطابقيُّ بذلك.

وإذا كانَ الدليلُ ظنّياً وقد ثبتتْ حجّيتُه بجعلِ الشارعِ ـ كما في الأمارةِ، مثلِ خبرِ الثقةِ وظهورِ الكلامِ ـ فهنا حالتانِ:

الأولى: أن يكونَ موضوعُ الحجّيةِ ـ أي ما حكمَ الشارعُ بأنّه حجّةٌ ـ صادقاً على الدلالةِ الالتزاميةِ كصدقِه على الدلالةِ المطابقيةِ، ومثالُ ذلكَ: أن يردَ دليلٌ على حجّيةِ خبرِ الثقةِ، ويقال إنّ الإخبارَ عن شيءٍ إخبارٌ عن لوازمِه، وفي هذه الحالةِ يثبتُ المدلولُ الالتزاميُّ، لأنّه ممّا أخبر عنه الثقةُ بالدلالةِ الالتزاميةِ، فيشملُه دليلُ الحجّيةِ المتكفّلُ للأمرِ بالعملِ بكلِّ ما أخبرَ به الثقةُ مثلاً.

الثانيةُ: أن لا يكونَ موضوعُ الحجّيةِ صادقاً على الدلالةِ الالتزاميةِ. ومثالُ ذلك: أن يردَ دليلٌ على حجّيةِ ظهورِ اللفظِ، فإنّ الدلالةَ الالتزاميةَ غيرَ العرفيةِ ليستْ ظهوراً لفظياً، فلا تشكّلُ فرداً مِن موضوعِ دليلِ الحجّيةِ، فمن هنا يقعُ البحثُ في حجّيةِ الدليلِ

لإثباتِ المدلولِ الالتزاميِّ في حالةٍ مِن هذا القبيل.

وقد يُستشكلُ في ثبوتِ هذه الحجّيةِ بدليلِ حجّيةِ الظهورِ، لأنّ دليلَ حجّيةِ الظهورِ لا يثبتُ الحجّيةَ إلّا لظهورِ اللفظِ، والدلالةُ الالتزاميةُ لهذا الظهورِ ليست ظهوراً لفظياً فلا تكونُ حجّةً، ومجرّدُ علمنا من الخارجِ بأنّ ظهورَ اللفظِ إذا كان صادقاً فدلالتُه الالتزاميةُ صادقةٌ أيضاً، لا يبرّرُ استفادةَ الحجّيةِ للدلالةِ الالتزاميةِ، لأنّ الحجّيةَ حكمٌ شرعيٌّ وقد يخصِّصُه بإحدى الدلالتين دون الأخرى على الرغمِ مِن تلازمِهما في الصدق.

ويوجدُ في هذا المجالِ اتّجاهانِ:

أحدُهما للمشهورِ، وهو: أنّ دليلَ الحجّيةِ كلّما استفيدَ منه جعلُ الحجّيةِ لشيءٍ بوصفِه أمارةً على الحكمِ الشرعيِّ كان ذلك كافياً لإثباتِ لوازمِه ومدلولاتِه الالتزاميةِ، وعلى هذا الأساسِ وضعوا قاعدةً مؤدّاها أنّ مثبتاتِ الأماراتِ حجّةٌ، أي أنّ الأمارةَ كما يُعتَبرُ إثباتها لمدلولها المطابقيِّ حجّةً، كذلك إثباتُها لمدلولِها الالتزاميّ.

والاتّجاهُ الآخرُ للسيّدِ الأستاذِ، حيث ذهب إلى أنّ مجرّدَ قيامِ دليلٍ على حجّيةِ أمارةٍ على أساسِ ما لها من كشفٍ عن الحكم الشرعيِّ، لا يكفي لذلك؛ إذ من الممكنِ ثبوتاً أنّ الشارع يتعبّدُ المكلّفَ بالمدلولِ المطابقيِّ من الأمارةِ فقط، كما يمكنُه أن يتعبّدَه بكلِّ ما تكشفُ عنه مطابقةً أو التزاماً، وما دام كلا هذين الوجهين

ممكناً ثبوتاً، فلابدّ لتعيُّنِ الأخيرِ منهما من وجودِ إطلاقٍ في دليلٍ يقتضي امتدادَ التعبُّدِ وسريانِه إلى المداليلِ الالتزامية.

والصحيحُ هو الاتّجاهُ الأوّلُ، وذلك لأنّنا عرفنا سابقاً أنّ الأمارةَ معناها الدليلُ الظنّيُّ الذي يُستظهرُ من دليلِ حجّيتِه أنّ تمامَ الملاكِ لحجّيتِه هو كشفهُ بدون نظرٍ إلى نوعِ المنكشفِ، وهذا الاستظهارُ متى ما تمَّ في دليلِ الحجّية كان كافياً لاثباتِ الحجّيةِ في المدلولاتِ الالتزاميةِ أيضاً، لأنّ نسبةَ كشفِ الأمارةِ إلى المدلولِ المطابقيِّ والالتزاميِّ بدرجةٍ واحدةٍ تماماً، وما دام الكشفُ هو تمامَ الملاكِ للحجّيةِ بحسبِ الفرضِ، فيعرفُ من دليلِ الحجّيةِ أنّ مثبتاتِ الأمارةِ كلِّها حجّةٌ.

وعلى خلافِ ذلك الأصولُ العمليةُ تنزيليةً أو غيرَها؛ فإنّها لّما كانت مبنيةً على ملاحظةِ نوعِ المؤدَّى ـ كما تقدّم ـ فلا يمكنُ أن يُستفادَ من دليلِها إسراءُ التعبّدِ إلى كلِّ اللوازمِ إلّا بعنايةٍ خاصّةٍ في لسانِ الدليلِ؛ ومن هنا قيل: إنّ الأصولَ العمليةَ ليستْ حجّةً في مثبتاتِها، أي في مدلولاتِها الالتزاميةِ، وسيأتي تفصيلُ الكلامِ عن ذلك في أبحاثِ الأصولِ العمليةِ إن شاء اللهُ تعالى.

الشرح

في هذا البحث نتعرّض إلى القاعدة العامّة الثانية من القواعد التي تخصّ الأدلّة المحرزة، وهي: مقدار ما يثبت بالأدلّة المحرزة.

مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة

تقسّم الدلالة اللفظية في علم المنطق[1] إلى ثلاثة أقسام هي:

١ ـ **الدلالة المطابقية**: وهي دلالة اللفظ على تمام معناه الموضوع له ومطابقته له، كدلالة الكتاب على أوراقه وجلده ونقوشه. وهذه الدلالة هي الدلالة الأصلية في الألفاظ التي وُضعت لأجلها مباشرة.

٢ ـ **الدلالة الالتزامية**: وهي دلالة اللفظ على معنىً خارج معناه الموضوع له ولكنّه لازم له، كدلالة حضور زيد عندك على كونه حيّاً، إذ لو لم يكن حيّاً لما كان حاضراً. والدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقية؛ لأنّ الدلالة على ما هو خارج المعنى لا تكون إلّا بعد الدلالة على المعنى نفسه.

٣ ـ **الدلالة التضمّنية**: وهي دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع له، كدلالة الكتاب على الورق وحده.

ويختصّ بحثنا بالدلالة المطابقية والالتزامية دون التضمّنية، فللدليل المحرز مدلولٌ مطابقيٌّ ومدلولٌ التزاميٌّ، وممّا لا شكّ فيه أنّ الدليل إذا كان حجّة فهو حجّة في مدلوله المطابقي، ولذا سوف ينصبّ البحث على الإجابة عن السؤال الآتي: إنّ العقل حينما يثبت الحجّية للدليل المحرز، هل

(١) انظر المنطق للمظفّر: ص٣٩.

يثبتها لمدلوله المطابقيّ فقط، أم يثبتها للمدلول المطابقي والالتزامي معاً؟

من الواضح أنّ منشأ هذا التساؤل هو التلازم بين المدلولين، فالقول بحجّية الملزوم يثير تساؤلاً عن حجّية اللازم أيضاً.

إنّ الإجابة عن هذا السؤال تستدعي التفصيل بين الدليل المحرز القطعيّ والدليل المحرز الظنّي، فنقول:

١. الدليل المحرز القطعيّ

إذا كان الدليل قطعياً فإنّ مدلولاته المطابقية والالتزامية تثبتان وتكونان حجّة معاً؛ لأنّ الحجّة هنا تابعة لحكم العقل وهو لا يفرّق بين المدلول المطابقي والالتزامي في ذلك. فلو قطعنا ـ مثلاً ـ بأنّ زيداً تحت الماء، فإنّنا نقطع أيضاً ـ مع عدم وجود الحاجز ـ بأنّه مبتلّ، ولا نشكّ في ذلك. وهكذا لو قطعنا بأنّ زيداً قد وقع في النار، فلا نشكّ باحتراقه بل نقطع به، ولو قطعنا بالأربعة فلا نشكّ في الزوجية، وأمثال ذلك كثير.

٢. الدليل المحرز الظنّي

يُعرف هذا البحث عند الأصوليين بـ «مثبتات الأمارات والأصول» ، والمقصود بالمثبتات: المداليل الالتزامية، فالكلام إذاً يقع في مقامين:

أ ـ مثبتات الأمارات.

ب ـ مثبتات الأصول العملية

مثبتات الأمارات

لو كان الدليل الظنّي أمارة، وقد ثبتت حجّيته بجعل الشارع ـ كما في «خبر الثقة» و «ظهور الكلام» ـ فليس بإمكاننا الرجوع إلى العقل لمعرفة ما إذا كان المدلولان المطابقي والالتزامي حجّة، أو المدلول المطابقي حجّة

فقط؟ وعدم الإمكان هذا راجع إلى أنّ جعل الحجّية في الدليل الظنّي تابع لاختيار الشارع ـ لا لحكم العقل كما في الدليل القطعيّ ـ ومن حقّ الشارع أن يجعل الحجّية للمدلولين معاً أو لأحدهما دون الآخر دون أن يتدخّل العقل في ذلك.

وهكذا وقع الكلام بين الأصوليين في أنّ الدليل الشرعيّ الدالّ على حجّية الأمارة ـ كخبر الثقة ـ هل يدلّ بنفسه على حجّية لازم الأمارة؟

في هذا المجال يمكن أن نتصوّر صورتين أو حالتين للحجّية المجعولة من قبل الشارع:

الحالة الأولى: أن نعلم أنّ هذه الحجّية قد جُعلت للمدلولين المطابقي والالتزامي معاً، والجعل إنّما يكون بهذا النحو حينما يدلّ دليل على حجّية عنوانٍ ما كعنوان «خبر الثقة» ونفترض أنّه كما يصدق على المضمون المطابقي لما أخبر به الثقة فهو يصدق على المضمون الالتزامي أيضاً بأن يقال: إنّ الإخبار عن شيء إخبار عن لوازمه، فيكون المدلول الالتزامي ممّا أخبر به الثقة وفرداً من أفراد قول الشارع: «صدِّق خبر الثقة»، كما كان المضمون المطابقي خبراً للثقة وفرداً من أفراد قول الشارع المتقدّم.

وفي مثل هذه الحالة يكون كلا المدلولين المطابقي والالتزامي حجّة ولا إشكال في ذلك.

الحالة الثانية: وهي الحالة التي يُفترض فيها أنّ الدليل الذي دلّ على حجّية المدلول المطابقي لم يكن فيه ظهور ـ كالذي ذكرناه في الحالة الأولى ـ ليشمل المدلول الالتزامي أيضاً.

وبعبارة أخرى: إنّ «العنوان» الذي قام الدليل على جعل الحجّية له لا يصدق على المدلول الالتزامي، ومثال ذلك: الدليل الذي يدلّ على حجّية

ظهور اللفظ، فإنّه يدلّ على حجّية المعنى المطابقي لذلك اللفظ بلا إشكال، ولكن هل يكون مدلوله الالتزامي ظهوراً للّفظ أيضاً كي تشمله حجّية الظهور؟

من الواضح أنّ المدلول الالتزامي ليس ظهوراً للّفظ[1] وإلّا صار معنىً مطابقياً بناءً على تعريف المعنى المطابقي والالتزامي.

فإذا خرج المدلول الالتزامي من عنوان «موضوع الحجّية» ولم يصدق عليه ، وقع الشكّ في شمول الحجّية له، وهل هو حجّة كالمدلول المطابقي؟

قد يقال في مقام الجواب عن هذا السؤال: بأنّنا نعلم أنّ المدلول المطابقي في الخارج إمّا صادق وإمّا كاذب ولا ثالث لهما، فعندما يخبر الثقة بأنّ زيداً وقع في النار فهو إمّا قد وقع فعلاً، أو لم يقع، فإذا وقع في النار فقد احترق، وإذا لم يقع فلم يحترق؛ للملازمة بين الوقوع والاحتراق سلباً وإيجاباً. فالمدلول المطابقي والالتزامي ـ على الاحتمالين ـ إمّا ثابتان معاً في الواقع وصادقان فهما حجّتان، وإمّا غير ثابتين وغير صادقين فليسا بحجّتين معاً، فالتفكيك بينهما غير معقول في الواقع.

غير أنّ هذا الجواب غير تامّ ، لأنّه ناظر إلى الواقع، وإنّ الملازمة واقعية والتفكيك بين الأمور الواقعية غير ممكن، وأمّا بحثنا فهو في الأحكام الظاهرية والتفكيك فيها أمر ممكن كما هو مقرّر في علم الفقه، من قبيل ما لو صلّى وخرج منه بلل مشتبه[2] ولم يكن قد استبرأ بعد الجنابة، فقد حكم

---

(١) مثال الحالة التي نحن فيها مثال الأربعة والزوجية، فإنّ لفظ الأربعة ظاهر في العدد أربعة والزوجية لازمة للفظ الأربعة، لا أنّ ظاهر اللفظ يدلّ عليها، ولو دلّ عليها لكانت الأربعة بمعنى الزوجية، ولا قائل بذلك.

(٢) أي: شخص أجنب واغتسل دون أن يستبرئ ـ بواسطة التبوّل ـ ثم صلّى وقد خرج =

الفقهاء بوجوب الاغتسال لصلاته اللاحقة مع الحكم بصحّة صلاته السابقة، مع أنّه يمكن القول بأنّ غسله السابق إن كان صحيحاً فلماذا لا يستطيع أن يصلّي الصلاة الآتية إلّا بغسل جديد، وإن كان باطلاً فكيف صحّت صلاته السابقة فيه؟

مثال ذلك أيضاً: من سرق وأقرّ على نفسه بالسرقة مرّة واحدة، فإنّ المال يؤخذ منه ولكنّ يده لا تقطع؛ لأنّ الإقرار كان مرّة واحدة لا مرّتين، فهذا الإنسان إمّا سارق في الواقع فتقطع يده، أو غير سارق فلايؤخذ المال منه.

وهكذا نرى أنّ الشارع المقدّس قد فكّك بين الأحكام الظاهرية المتلازمة، ولا محذور في ذلك؛ لأنّ جعلها راجع له، وله الحقّ في أن يوسّع في جعلها أو يضيّق، ولذا نقول: إنّ الحجّية ـ باعتبارها حكماً شرعياً ـ تابعة للشارع في جعلها، فبإمكانه أن يجعلها للمتلازمين معاً أو لأحدهما دون الآخر.

وقد يثار هنا تساؤل مفاده: إنّنا إذا قبلنا أنّ جعل الحجّية من حقّ الشارع، وأنّ بإمكانه أن يجعلها للمدلولين معاً، أو لأحدهما دون الآخر، فكيف يمكن جعلها للدلالة الالتزامية دون المطابقية مع أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للمطابقية وفرع عنها؟

الجواب كالسابق، حيث نقول: إنّ منشأ هذا التساؤل والإشكال هو الخلط بين الواقع والظاهر، وبحثنا هنا في جعل الشارع لا في الواقع، ففي الواقع إذا انتفى المدلول المطابقي انتفى المدلول الالتزامي قطعاً لأنّه مترتّب

= منه سائل مشتبه بين المني والمذي ـ مثلاً ـ أو بين المني وسائل آخر، فنظراً لعدم وقوع الاستبراء منه يحكم بإعادة الغسل لصلاته اللاحقة.

عليه واقعاً، وأمّا في جعل الشارع للحجّية، فإنّ من حقّه أن يحكم ببقاء حجّية الدلالة الالتزامية بالرغم من سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية.

وسيأتي مزيد من البيان لهذا الأمر في بحث «تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية» إن شاء الله تعالى.

وهكذا يبقى الشكّ قائماً في حجّية المدلول الالتزامي في مثل هذه الحالة أي الحالة الثانية.

التلازم بين حجّية المدلول المطابقي والالتزامي

قلنا إنّه بناءً على الحالة الثانية المتقدّمة يبقى الشكّ في حجّية المدلول الالتزامي للأمارة قائماً، وعلى هذا الأساس وُجد اتّجاهان في إثبات التلازم بين حجّية المدلول المطابقي والالتزامي وعدم إثباته، وهما:

الاتّجاه الأوّل: اتّجاه «المشهور» حيث ذهبوا إلى أنّ المجعول في دليل الحجّية لو كان «أمارة» فإنّ هذا الدليل كما يثبت الحجّية للمدلول المطابقي فإنّه يثبتها للمدلول الالتزامي أيضاً، وإذا أراد الشارع أن يرفع الحجّية عن المدلول الالتزامي فعليه أن يبيّن ذلك، وإلّا فإنّ مقتضى القاعدة هو ثبوت الحجّية لذلك المدلول دون حاجة إلى قرينة إضافية تدلّ عليه، وهذا هو معنى قولهم: «إنّ مثبتات الأمارات حجّة».

والمراد من المثبتات هنا المدلولات الالتزامية للأمارة.

الاتّجاه الثاني: هو الاتّجاه الذي تبنّاه السيّد الخوئي ﰎ[1]، حيث ذهب إلى أنّ المجعول في دليل الحجّية ـ حتّى لو كان أمارة ـ لا يكون شاملاً للمدلول الالتزامي والمطابقي معاً. فمن الممكن ثبوتاً ـ أي عقلاً ـ أن يجعل

---

(١) انظر: **مصباح الأصول** للبهسودي: ج٣، ص١٥٤ ـ ١٥٥.

الشارع ـ وفق حقّه في الجعل ـ الحجّية للمدلول المطابقي فقط، أو لهما معاً، وعلى هذا الأساس لابدّ أن ينصب الشارع قرينة على مراده ويحدّده، ومع عدم نصب القرينة فإنّنا في مقام الإثبات نقتصر على الأخصّ (أي على المدلول المطابقي) ولا نأخذ بالأعمّ (أي: بالمدلول المطابقي والالتزامي). وسبب هذا الاقتصار هو: أنّنا قلنا سابقاً: إن الأصل عند الشكّ في الحجّية، هو عدم الحجّية ، وهنا نقطع بأنّ الشارع يريد الأخصّ ونشكّ في أنّه يريد الأعمّ، فنأخذ بالمقطوع فيه وهو «الأخصّ» ونترك المشكوك أي «الأعمّ».

وهكذا يفترق هذا الاتّجاه عن سابقه، فالأوّل اكتفى بنفس الدليل الذي دلّ على الأخصّ «المدلول المطابقي» في الدلالة على الأعمّ «المدلول المطابقي والالتزامي» دون حاجة إلى قرينة إضافية، وأمّا الثاني فإنّه يرى اقتصار دلالة الدليل على الأخصّ وأنّها لا تشمل المدلول الالتزامي إلّا مع وجود قرينة إضافية تدلّ عليه.

الاتّجاه المختار: وقد اختار السيّد الشهيد‌ﷺ اتّجاه المشهور القائل: بأنّ نفس دليل الحجّية في الأمارات كافٍ لإثبات حجّية المدلول المطابقي والالتزامي معاً، ورجّحه على الاتّجاه الذي اختاره السيّد الخوئي‌ﷺ.

وملخّص ما ذكره السيّد الشهيد‌ﷺ كدليل لهذا الترجيح هو: أنّ للأمارات كاشفية ناقصة عن الواقع، فاحتاجت إلى جعل متمّم من الشارع لحجّيتها. فالمولى ـ إذاً ـ لم يجعل الحجّية للأمارات تعبّداً وإنّما لكاشفيتها عن الواقع، ومن الواضح أنّ كاشفية المدلول المطابقي للأمارة عن هذا الواقع لا تختلف عن كاشفية مدلولها الالتزامي عنه. فكاشفية خبر الثقة ـ مثلاً ـ عن مدلوله المطابقي مساوية تماماً لكاشفيته عن مدلوله الالتزامي، فهما متلازمان في الصدق والكذب في الواقع. فإذا كان ملاك جعل الحجّية للمدلول المطابقي هو كشفه عن الواقع بنسبة ٨٠٪ مثلاً، فإنّ نفس هذه

الدرجة من الكاشفية موجودة في المدلول الالتزامي أيضاً، وعلى هذا الأساس لابدّ من جعل الحجّية للمدلول الالتزامي أيضاً ، ولا معنى للتبعيض في الحجّية ما دام الملاك موجوداً في الاثنين معاً؛ فحكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

نعم، لوفرض أنّ ملاك جعل الحجّية للأمارة من قبل المولى ليس هو الكاشفية، فحينئذ يمكن أن يكون لما ذكره السيد الخوئيﷺ وجه.

فظهر أنّ ما تبنّاه السيّد الخوئيﷺ لا يخلو من تأمّل؛ إذ بعد أن أثبتﷺ أنّ احتمال جعل حجّية المدلول المطابقي والالتزامي معاً أمر ممكن في مقام الثبوت، جعل الحجّية مختصّة بالمدلول المطابقي على مستوى الإثبات، ولم يجعلها شاملة له إلّا مع وجود قرينة إضافية تدلّ على ذلك، مع أنّ نسبة كشف الأمارة ـ والتي هي تمام الملاك في جعل الحجّية ـ إلى المدلول المطابقي والالتزامي بدرجة واحدة.

مثبتات الأصول العملية

وأمّا بالنسبة إلى الأصول العملية بقسميها التنزيلي وغير التنزيلي، فإنّ جعل الحجّية لها لم يكن بملاك كاشفيتها عن الواقع، وإنّما بلحاظ نوع الحكم المنكشف والوظيفة العملية للمكلّف، وللشارع في هذه الحالة أن يجعل الحجّية للمدلول المطابقي فقط أو الالتزامي فقط أو لهما معاً، ولا محذور في ذلك، فكلام السيّد الخوئيﷺ تامّ في باب الأصول العملية ولا إشكال عليه.

وقد أسّس علماء الأصول قاعدة في باب الأصول العملية، مفادها: «إنّ مثبتات الأصول العملية ليست بحجّة»، ومعنى هذا أنّ المولى إذا أراد أن

يجعل لازم الأصل العملي حجّة، فلابدّ أن يقيم دليلاً جديداً على ذلك ولا يكتفي بدليل حجّية الأصل.

خلاصة البحث

١ ـ إنّ الدليل إذا كان قطعياً فإنّ كلًّا من مدلوله المطابقي والالتزامي حجّة.

٢ ـ إنّ الدليل إذا كان ظنّياً (أمارة) وقد ثبتت حجّيته بجعلٍ من الشارع ـ من قبيل خبر الثقة ـ فهو حجّة في مدلوله المطابقي على أيّ حال، كما أنّه حجّة في مدلوله الالتزامي أيضاً، ولذا قالوا: «إنّ مثبتات الأمارات حجّة».

٣ ـ إنّ الأصول العلمية ليست حجة في مدلولاتها الالتزامية، ولذا قالوا: «إنّ مثبتات الأصول ليست بحجّة».

أضواء على النصّ

- قوله ﭬ: «**كلّما كان الدليل المحرز حجّة**». سواء كان قطعياً أو ظنّياً.
- قوله ﭬ: «**فلا شكّ في ثبوت مدلولاته الالتزامية به لأنّها تكون قطعية أيضاً**».

لأنّ المدلولات المطابقية كانت قطعية، وبسبب التلازم بينها وبين المدلولات الالتزامية أصبحت الأخيرة قطعية أيضاً.

- قوله ﭬ: «**كما في الأمارة مثل خبر الثقة وظهور الكلام**». فظهور الكلام أمارة أيضاً؛ لوجود الشكّ فيه، ويقابل بذلك النصّ الذي لا احتمال للخلاف فيه.
- قوله ﭬ: «**الإخبار عن شيءٍ إخبارٌ عن لوازمه**». فحين يخبر الثقة بمدلول مطابقيّ يكون قد أخبر عن المدلول الالتزامي أيضاً، فكلا المدلولين خبر للثقة.

- قولهﷺ: «**يثبت المدلول الالتزامي لأنّه ممّا أخبر عنه الثقة بالدلالة الالتزامية**».
أي أنّ المدلول الالتزامي سيكون مشمولاً لقول الشارع: صدِّق خبر الثقة.
- قولهﷺ: «**الدلالة الالتزامية غير العرفية ليست ظهوراً لفظياً**». وإلّا لكانت دلالة مطابقية.
- قولهﷺ: «**ومجرّد علمنا من الخارج... فدلالته الالتزامية صادقة أيضاً**». أي: أنّنا لو كنّا نتكلّم عن الواقع فسنرى أنّ الدلالتين إمّا تصدقان معاً أو تكذبان معاً، إلّا أنّ الواقع شيء وعالم الأحكام الظاهرية شيء آخر.
- قولهﷺ: «**وقد يخصّصه**». أي: المولى.
- قوله: «**على الرغم من تلازمهما في الصدق**». أي تلازمهما في الصدق واقعاً.
- قوله: «**مثبتات الأمارات حجّة**». أي: المداليل الالتزامية للأمارات حجّة.
- قولهﷺ: «**من الممكن ثبوتاً**». أي: من الممكن عقلاً.
- قولهﷺ: «**من وجود إطلاق**». أي: من وجود قرينة.
- قولهﷺ: «**يقتضي امتداد التعبّد**». إشارة إلى أنّ الحجّية ثابتة للأمارات تعبّداً لا عقلاً كما كانت في الأدلّة القطعية.
- قولهﷺ: «**والصحيح هو الاتّجاه الأوّل**». أي: يرى السيّد الشهيدﷺ أنّ اتّجاه المشهور القائل بأنّ مثبتات الأمارات حجّة هو الاتّجاه الصحيح.
- قولهﷺ: «**هو كشفه بدون نظر إلى نوع المنكشف**». أي: بدون النظر إلى نوع الحكم المحتمل أو المشكوك.
- قولهﷺ: «**كان كافياً لإثبات الحجّية**». أي: من دون قرينة إضافية.
- قولهﷺ: «**نوع المؤدّى**». أي نوع الحكم المنكشف أو المحتمل أو المشكوك.
- قولهﷺ: «**إلّا بعناية خاصّة في لسان الدليل**». أي: من خلال وجود قرينة إضافية تدلّ على ذلك.

تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية

عرفنا أنّ الأماراتِ حجّةٌ في المدلولِ المطابقيِّ والمدلولِ الالتزاميِّ معاً، والمدلولُ الالتزاميُّ تارةً يكون مساوياً للمدلول المطابقيِّ، وأخرى يكونُ أعمَّ منه. ففي حالة المساواةِ إذا عُلمَ بأنّ المدلولَ المطابقيَّ باطلٌ فقد عُلِمَ ببطلانِ المدلولِ الالتزاميِّ أيضاً، وبذلك تسقطُ الأمارةُ بكلا مدلوليها عن الحجّية. وأمّا إذا كان اللازمُ أعمَّ وبطُلَ المدلولُ المطابقيُّ، فالمدلولُ الالتزاميُّ يظلُّ محتملاً.

ومن هنا يأتي البحثُ التالي وهو: إنّ حجّيةَ الأمارة في إثباتِ المدلولِ الالتزاميِّ هل ترتبطُ بحجّيَّتِها في إثباتِ المدلولِ المطابقيِّ أو لا؟

فالارتباطُ يعني أنّها إذا سقطتْ عن الحجّيةِ في المدلولِ المطابقيِّ للعلمِ ببطلانه مثلاً، سقطتْ أيضاً عن الحجّيةِ في المدلولِ الالتزاميِّ وهو معنى التبعيةِ، وعدمُ الارتباطِ يعني أنّ كلاً من الدلالةِ المطابقيةِ والدلالةِ الالتزاميةِ حجّةٌ ما لم يُعلمْ ببطلانِ مفادِها بالخصوصِ، ومجرّدُ العلمِ ببطلانِ المدلولِ المطابقيِّ لا يوجِدُ خللاً في حجّيةِ الدلالةِ الالتزاميةِ ما دامَ المدلولُ الالتزاميّ محتملاً ولم يتّضح بطلانُه بعدُ.

وقد يُستدلُّ الارتباطُ بأحدِ الوجهين التاليين:

الأوّل: أنّ الدلالةَ الالتزاميةَ متفرّعةٌ في وجودِها على الدلالةِ المطابقيةِ، فتكونُ متفرّعةً في حجّيتِها أيضاً.

ويلاحَظُ على ذلك أنّ التفرّعَ في الوجودِ لماذا يستلزمُ التفرّعَ في الحجّيةِ؟ أوَلا يمكنُ أن نفترضَ أنّ كلَّ واحدةٍ مِن الدلالتينِ موضوعٌ مستقلٌّ للحجّيةِ بلحاظِ كاشفيتِها؟

الثاني: أنّ نفسَ السببِ الذي يوجِبُ سقوطَ الدلالةِ المطابقيةِ عن الحجّيةِ يوجبُ دائماً سقوطَ الدلالةِ الالتزاميةِ. فإذا عُلِمَ ـ مثلاً ـ بعدمِ ثبوتِ المدلولِ المطابقيِّ وسقطَتْ بذلك حجّيةُ الدلالةِ المطابقيةِ، فإنّ هذا العلمَ بنفسِه يعني العلمَ أيضاً بعدمِ ثبوتِ المدلولِ الالتزاميِّ؛ لأنّ ما تحكي عنه الدلالةُ الالتزاميةُ دائماً حصّةٌ خاصّةٌ من اللازمِ، وهي الحصّةُ الناشئةُ أو الملازمةُ للمدلولِ المطابقيِّ، لا طبيعيُّ اللازمِ على الإطلاقِ، وتلك الحصّةُ مساويةٌ للمدلولِ المطابقيِّ دائماً.

وبكلمةٍ أخرى: إنّ ذاتَ اللازمِ وإن كان أعمَّ أحياناً، ولكنّه بما هو مدلولٌ التزاميٌّ مساوٍ دائماً للمدلول المطابقيّ، فلا يتصوّرُ ثبوتُه بدونه. فموتُ زيدٍ وإن كان أعمَّ من احتراقِه بالنارِ ولكنّ من أخبرَ باحتراقِه بالمطابقةِ فهو لا يخبرُ التزاماً بالموتِ الأعمِّ ولو كان بالسمِّ، بل مدلولُه الالتزاميُّ هو الموتُ الناشئُ من الاحتراقِ خاصّةً، فإذا كنّا نعلمُ بعدمِ الاحتراقِ فكيف نعملُ بالمدلولِ الالتزاميّ؟

وسيأتي تكميلُ البحثِ عن ذلك في الحلقةِ الآتيةِ إن شاء اللهُ تعالى.

الشرح

نتعرّض في هذا البحث إلى القاعدة العامّة الثالثة من القواعد التي تخصّ الأدلّة المحرزة، وهي: تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية.

تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية

عرفنا أنّ الأمارات حجّة في مدلولاتها المطابقية والالتزامية على حدّ سواء، وفي هذا البحث نودّ التعرّف على مسألة تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية، فلو فرضنا سقوط الدلالة المطابقية عن الحجّية لسبب أو لآخر فهل تسقط الدلالة الالتزامية أيضاً؟ فالقول بالسقوط يعني القول بتبعيتها للدلالة المطابقية.

وفي مقام تحقيق هذه المسألة نقول: إنّ النسبة بين المدلول الالتزامي والمطابقي يمكن أن تكون على إحدى صورتين:

١ . أن يكون المدلول الالتزامي مساوياً للمطابقي

لو فرضنا أنّ الإنسان لا يبتلّ إلّا بماء المطر، فإذا أخبر مخبر بنزول المطر على زيد، فكأنّه أخبر بالالتزام بأنّ زيداً قد ابتلّ. ولو علمنا بكذب خبر هذا المخبر، أي علمنا ببطلان المدلول المطابقي لهذا الخبر، وأنّ المطر لم ينزل، فإنّنا نكون قد علمنا ببطلان المدلول الالتزامي لهذا الخبر أيضاً وأنّ زيداً لم يبتلّ. فافتراض المساواة بين المدلولين يعني: أنّ الابتلال إنّما يكون بماء المطر لا بماء آخر، والمفروض أنّ المطر لم ينزل، فلا يتحقّق الابتلال قطعاً.

إذاً في حالة مساواة المدلول المطابقي للالتزامي يكون سقوط الأمارة

عن الحجّية في مدلولها المطابقي مؤدّياً إلى سقوطها عن الحجّية في مدلولها الالتزامي أيضاً.

٢ . أن يكون المدلول الالتزامي أعمّ من المطابقي

لو أخبر مخبر بأنّ زيداً قد وقع في النار، ونحن نعلم بحسب القاعدة وعالم الطبيعة أنّ من يقع في النار يموت، فلخبر هذا المخبر عن وقوع زيد في النار دلالة التزامية عن موته؛ غير أنّنا نعلم أنّ «الموت» يمكن أن يكون بالنار ويمكن أن يكون بغيره كالسمّ أو القتل، ولذا فالمدلول الالتزامي لهذا الخبر أعمّ من المدلول المطابقي، فقد يتحقّق المدلول الالتزامي للخبر وهو «موت زيد» بسبب شربه للسمّ ـ مثلاً ـ من دون أن يتحقّق المدلول المطابقي وهو «وقوع زيد في النار»، ومن هنا قالوا: بإمكانية سقوط المدلول المطابقي عن الحجّية ـ كما لو علمنا بعدم وقوع زيد في النار ـ من دون أن يسقط المدلول الالتزامي الأعمّ عن الحجّية بل يبقى محتملاً فيها.

بعبارة أخرى: لو سقط المدلول الالتزامي عن الحجّية في حصّته المساوية للمدلول المطابقي أي في «موت زيد بسبب الاحتراق» فإنّه لا يسقط عن الحجّية في الحصص الباقية، فقد يموت زيد بسبب السمّ أو القتل وغيرهما.

ارتباط حجّية المدلول الالتزامي بالمطابقي

وتأتي أهميّة بحث «الارتباط» هذا من احتمال بقاء المدلول الالتزامي الأعمّ للأمارة بعد بطلان مدلولها المطابقي.

ونعني بـ «الارتباط»: أنّ الأمارة إذا سقطت عن الحجّية في المدلول المطابقي للعلم ببطلانه تسقط أيضاً في المدلول الالتزامي، وهذا هو معنى

«التبعية» أيضاً.

وفي مقابل ذلك: «عدم الارتباط» الذي نريد به هو أنّ كلاً من الدلالتين حجّة ما لم نعلم ببطلان هذه أو بطلان تلك على الخصوص، فعلمنا ببطلان المدلول المطابقي ـ مثلاً ـ لا يؤدّي إلى بطلان المدلول الالتزامي ما دام هذا المدلول محتملاً ولم يقم دليل على بطلانه أيضاً.

أدلة القائلين بالارتباط

استدلّ القائلون بالارتباط بدليلين:

الدليل الأوّل: يمكن صياغته على شكل برهان ـ قياس من الشكل الأوّل ـ فنقول:

١ ـ الصغرى: المدلول الالتزامي تابع في وجوده للمدلول المطابقي.

٢ ـ الكبرى: وكلّ تابع في وجوده فهو تابع في حجّيته.

٣ ـ النتيجة: فإذا سقط المدلول المطابقي عن الحجّية، سقط المدلول الالتزامي الأعمّ عن الحجّية أيضاً، كما كان الحال في المدلول الالتزامي المساوي تماماً؛ لاشتراكهما معاً في تبعية الوجود.

إلّا أنّ هذا الدليل غير تامّ، لأنّ تبعية شيء لشيء آخر في الوجود ليست دليلاً على تبعيته له في الحجّية أيضاً، إذ يمكن أن يكون كلٌّ من المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي فرداً من أفراد دليل الحجّية، لأنّ ملاك جعل الحجّية للأمارة هو كاشفيتها، وأنّ هذه الكاشفية موجودة على حدّ واحد في المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي، ولكن بالإمكان أن يسقط أحد هذين الفردين عن الحجّية ويبقى الفرد الآخر على حجّيته بلا إشكال، ومثاله: لو أخبر زيد الثقة عن شيء وأخبر عمرو الثقة عن شيء آخر، فلو علمنا من

الخارج أنّ عمراً كاذب في دعواه، فسيكون المدلول المطابقي لخبر الثقة: عمرو كاذب، ولكن كذب هذا الفرد من أفراد دليل حجّية خبر الثقة لا يؤثّر على حجّية الفرد الآخر ونعني به خبر الثقة زيد.

الدليل الثاني: ما ذكره السيّد الخوئي(١) من نفي وجود مدلول التزاميّ أعمّ، وأنّ الموجود فعلاً ـ والذي يدلّ عليه دليل الحجّية ـ هو المدلول المساوي، فكأنه‏ؒ أرجع صورة «الأعمّ» إلى الصورة الأولى ـ أي: صورة المساوي ـ وحكم بوجود الارتباط وفقاً لها.

توضيح ذلك: أنّ المدلول الالتزامي لإخبار الثقة عن وقوع زيد في النار وإن كان هو «الموت» الذي يقال عنه بأنّه مدلول أعمّ لأنّ الموت قد يكون بالحرق بالنار أو بالسمّ أو...، إلّا أنّنا لو لاحظنا هذا المدلول من زاوية ارتباطه بخبر الثقة فسوف نراه مدلولاً مساوياً، لأنّ المخبر لا يريد أن يقول: إنّ زيداً قد مات وبأيّ سبب كان بل يريد أن يقول: إنّ زيداً مات بسبب الاحتراق بالنار خاصّة، فالثقة ـ إذاً ـ أخبر عن حصّة خاصّة من ذات اللازم أي «الموت»، لا عن اللازم بصورة مطلقة.

بعبارة أخرى: إنّ السيّد الخوئي‏ؒ يريد أن يشير إلى أنّ القائل بوجود المدلول الالتزامي الأعمّ في مثل المقام وقع في مغالطة. ووجه المغالطة هو أنّهم قاسوا بين «الموت» وبين «الوقوع في النار»؛ ولذلك قالوا بالعموم والخصوص، ولو قاسوا بين «الإخبار» بالوقوع في النار و«الإخبار» عن موته ـ أي: بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي ـ لما وجدوا إلّا نسبة

---

(١) سيتبيّن لنا في الحلقة الثالثة ـ إن شاء الله ـ أنّ أصل دعوى السيّد الخوئي صحيحة، وإن كان بيان الارتباط فيها غير تامّ. انظر: **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة ـ القسم الأول: ص٧٥ـ٧٦.

المساواة بين المدلولين، فبحثنا إذاً في النسبة بين الإخبارين لا بين الواقعين.

على هذا، لو قبلنا بنسبة المساواة بين المدلولين وأنّ المدلول الالتزامي هو موت زيد بالاحتراق، فكيف نحكم بعد ذلك بموت زيد ـ أي بثبوت المدلول الالتزامي ـ إذا علمنا بعدم الاحتراق وأنّ المدلول المطابقي باطل ولم يثبت؟

وسيأتي مزيد تحقيق لهذا البحث وتعميقه في الحلقة الثالثة[1] إن شاء الله تعالى.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**إنّها**». أي: الأمارة.
- قوله ﷺ: «**لا يوجِد خللاً في حجّية الدلالة الالتزامية**». لأنّ الدلالة الالتزامية أعمّ، فلو سقطت عن الحجّية في الحصة المساوية بقي احتمال حجّيتها قائماً في الحصص المتبقّية.
- قوله ﷺ: «**الدلالة التزامية متفرّعة في وجودها**». هذه صغرى البرهان المستخدم في الوجه الأوّل، وكبراه مطوية، تقديرها: وكلّ ما هو متفرّع في وجوده على غيره، فهو متفرّع عليه في حجّيته.
- قوله ﷺ: «**فتكون متفرّعة**». أي: الدلالة الالتزامية، وهذه نتيجة البرهان المذكور.
- قوله ﷺ: «**ويلاحظ**». هذا إشكال على «الكبرى» المطويّة التي أشرنا إليها سابقاً.
- قوله ﷺ: «**بلحاظ كاشفيّتها**». أي: أنّ الكاشفية التي هي ملاك جعل

---

(١) انظر: **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة ـ القسم الأوّل: ص٧٤ـ٧٧.

الحجّية في الأمارات موجودة في الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية على حدّ سواء.

- قولهتتئر: «**حصّة خاصّة من اللازم**». فالموت بالاحتراق حصّة خاصّة من اللازم أي الموت.
- قولهتتئر: «**لا طبيعيّ اللازم على الإطلاق**». أي: الموت مطلقاً بسبب الاحتراق أو شرب السم أو القتل أو....
- قولهتتئر: «**وتلك الحصّة مساوية للمدلول المطابقي دائماً**». بهذا أرجع القائل بهذا الوجه ـ وهو السيّد الخوئيتتئر ـ اللازم الأعمّ إلى المساوي، أي أرجع الصورة الثانية إلى الصورة الأولى، وفي هذا إقرار بأنّ هذا الإرجاع إذا لم يتمّ فليس بالإمكان إثبات التبعية ولا الارتباط.
- قولهتتئر: «**فإذا كنّا نعلم بعدم الاحتراق**». تعبير آخر عن سقوط الدلالة المطابقية عن الحجّية وبطلانها.
- قولهتتئر: «**فكيف نعمل بالمدلول الالتزامي؟**». الصحيح: «نعلم» لا «نعمل» ـ والظاهر أنّه خطأ مطبعيّ ـ وهذا السؤال هو تعبير آخر للتساؤل عن ثبوت الحجّية للدلالة الالتزامية في هذه الحالة.

وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي

الدليلُ المحرزُ إذا كان قطعياً فهو يفي بما يقتضيهِ القطعُ الطريقيُّ من منجّزيةٍ ومعذّريةٍ؛ لأنّه يوجِدُ القطعَ في نفسِ المكلّفِ بالحكمِ الشرعيِّ، كما أنّه يفي بما يترتّبُ على القطعِ الموضوعيِّ من أحكامٍ شرعيةٍ، لأنّ هذه الأحكامَ يتحقّقُ موضوعُها وجداناً.

والدليلُ المحرزُ غيرُ القطعيِّ (أي الأمارة) يفي بما يقتضيهُ القطعُ الطريقيُّ من منجّزيةٍ ومعذّريةٍ، فالأمارةُ الحجّةُ شرعاً؛ إذا دلّت على ثبوتِ التكليفِ أكّدَتْ منجّزيّتَه، وإذا دلَّت على نفيِ التكليفِ كانت معذّرةً عنه ورفعَتْ أصالةَ الاشتغال، كما لو حصلَ القطعُ الطريقيُّ بنفيِ التكليفِ ـ كما تقدّم توضيحُه ـ وهذا معنى قيامِ الأمارةِ مقامَ القطعِ الطريقيِّ.

ولكن هل تفي الأمارةُ بالقيامِ مقامَ القطعِ الموضوعيِّ؟ فيه بحثٌ وخلافٌ، فلو قال المولى: «كلُّ ما قطعتَ بأنّه خمرٌ فأرِقْه» وقامتِ الأمارةُ الحجّةُ شرعاً على أنّ هذا خمرٌ ولم يحصلْ القطعُ بذلك، فهل يترتّبُ وجوبُ الإراقةِ على هذه الأمارةِ كما يترتّبُ على القطعِ أو لا؟

وهنا تفصيلٌ، وهو أنّا تارةً نفهمُ من دليلِ وجوبِ إراقةِ مقطوعِ الخمريةِ أنّ مقصودَ هذا الدليلِ من المقطوعِ هو ما قامتْ حجّةٌ

منجّزةٌ على خمريَّتِه؛ وليس القطعُ إلّا كمثالٍ، وأخرى نفهمُ منه إناطةَ الحكمِ بوجوبِ الإراقةِ بالقطعِ بوصفِه كاشفاً تامّاً لا يشوبُه شكٌّ.

ففي الحالةِ الأولى تقومُ الأمارةُ مقامَ القطعِ الموضوعيِّ، ويترتّبُ عليها وجوبُ الإراقةِ؛ لأنّها تحقّقُ موضوعَ هذا الوجوبِ وجداناً وهو الحجّةُ.

وفي الحالةِ الثانيةِ لا يفي مجرّدُ كونِ الأمارةِ حجّةً وقيامِ دليلٍ على حجّيتِها ووجوبِ العملِ بها لكي تقومَ مقامَ القطعِ الموضوعيِّ؛ لأنّ وجوبَ الإراقةِ منوطٌ بالقطعِ بما هو كاشفٌ تامٌّ، والأمارةُ وإن أصبحتْ حجّةً ومنجّزةً لمؤدّاها بجعلِ الشارعِ، ولكنّها ليستْ كاشفاً تامّاً على أيّةِ حالٍ، فلا يترتّبُ عليها وجوبُ الإراقةِ، إلّا إذا ثبتَ في دليلِ الحجّيةِ أو في دليلٍ آخرَ أنّ المولى أعملَ عنايةً ونزّلَ الأمارةَ منزلةَ الكاشفِ التامِّ في أحكامِه الشرعيةِ، كما نزّلَ الطوافَ منزلةَ الصلاةِ في قولِه: «الطوافُ في البيتِ صلاةٌ» وهذه عنايةٌ خاصّةٌ لا يستبطنُها مجرّدُ جعلِ الحجّيةِ للأمارةِ.

وبهذا صحَّ القولُ: إنّ دليلَ حجّيةِ الأمارةِ بمجرّدِ افتراضِه الحجّيةَ لا يفي لإقامتِها مقامَ القطعِ الموضوعيِّ.

الشرح

نتعرّض في هذا البحث إلى القاعدة العامّة الرابعة من القواعد التي تخصّ الأدلّة المحرزة، وهي: وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي.

وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي

المراد من «الدليل» في هذا البحث هو «الدليل المحرز»، وينقسم هذا الدليل إلى: دليل محرز قطعيّ، ودليل محرز غير قطعيّ (ظنّي).

فلو قال الشارع ـ مثلاً ـ : «ما قطعت بأنّه خمر يحرم شربه»، ثمّ قام عندنا دليل قطعيّ على أنّ هذا القول هو قول الشارع، فإنّ هذا الدليل يوجِد في نفس المكلّف القطع بالحكم الشرعيّ، وبذلك يقوم بدور «القطع الطريقي» فينجّز الحكم الشرعيّ وهو حرمة شرب الخمر.

ولو قام عندنا دليل قطعيّ على أنّ هذا السائل الموجود أمامنا خمر، فإنّ هذا الدليل يقوم بدور القطع الموضوعي بلا إشكال؛ لأنّه يحقّق موضوع الحكم السابق ـ أي حرمة شرب مقطوع الخمرية ـ وجداناً لدى المكلّف، غاية ما في الأمر أنّ الحكم لا يتنجّز بهذا القطع لأنّه قطع موضوعيّ بل يتنجّز بالقطع الطريقي السابق، وقد مرّ بيان ذلك.

وأما ما نريد بحثه هنا فهو: إذا لم يقم عندنا دليل محرز قطعيّ، وإنّما قام عندنا دليل محرز غير قطعيّ كالأمارة ـ من قبيل خبر الثقة ـ على حرمة شرب الخمر، فهل يقوم مثل هذا الدليل الظنّي بدور القطع الطريقي ويحرم شرب الخمر علينا؟

ولو أخبر مثل هذا الثقة أيضاً أنّ هذا السائل الذي أمامنا خمر، فهل يقوم خبره ـ وخبره ليس بقطع ـ مقام القطع الموضوعي ويتحقّق بذلك موضوع الحكم السابق ونحكم بخمرية هذا السائل؟

بعبارة أخرى: إنّ الأمارة التي جعل الشارع الحجّية لها ونزّلها بمنزلة القطع والتي نطلق عليها مصطلح «القطع التنزيلي» في قبال «القطع الواقعيّ»، هل مثل هذه الأمارة:

أوّلاً: تفي بدور القطع الطريقي الواقعيّ في تنجيز الحكم وتعذيره؟

ثانياً: تفي بدور القطع الموضوعي الواقعيّ في تحقّق موضوع الحكم؟

للإجابة على التساؤل الأوّل نقول: إنّنا نفهم ومن خلال دليل حجّية الأمارة أنّ الأمارة منجّزة للحكم الشرعيّ ومعذّرة عنه، وهذا هو معنى «حجّيتها»، فهي ـ إذاً ـ تفي بدور القطع الطريقي الواقعيّ في تنجيز الحكم وتعذيره؛ لأنّنا لا نبتغي من القطع الطريقي إلّا التنجيز والتعذير.

فعلى أساس مبدأ «حقّ الطاعة» والقول «بأصالة الاشتغال» ابتداءً لو قامت عندنا «أمارة» على ثبوت التكليف فإنّها سوف تؤكّد منجّزية ذلك التكليف، ولو دلّت على نفيه فإنّها ستكون معذّرة عنه، وبذلك نرفع اليد عن «أصالة الاشتغال»، وهكذا في باقي الحالات الأربع التي مرّ ذكرها سابقاً.

وأمّا بالنسبة للتساؤل الثاني، وهو قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي، فإنّ للأصوليين جوابين عليه:

الأوّل: عدم قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي في تحقّق موضوعات الأحكام.

الثاني: قيام الأمارة بهذا الدور.

ومردّ هذا الاختلاف في الإجابة ـ على ما بيّنه السيّد الشهيدﷺ ـ هو ما نفهمه من كلمة «القطع» التي ترد في موضوعات الأحكام، فقد نفهم من قول الشارع: «مقطوع الخمرية حرام» أنّ مراده من المقطوع ليس هو ما انكشف انكشافاً تامّاً بل ما قامت عليه حجّة منجّزة، فكأنّه قال: كلّما قامت حجّة منجّزة على خمرية سائل فهو حرام، وذكر القطع هنا ليس لخصوصية الكشف التامّ له، بل لأنه أبرز مصداق للحجّة المنجّزة. وعلى هذا الأساس نستطيع القول بقيام الأمارة (الدليل المحرز الظنّي) وإيفائها بدور القطع الموضوعي في تحقّق مواضيع الأحكام باعتبارها ـ أي الأمارة ـ حجّة منجّزة بجعل الشارع.

بعبارة أخرى: إذا استفدنا من دليل الحكم الوارد في موضوعه (القطع) أنّ هذا القطع مأخوذ في الموضوع بنحو المثال للحجّة المنجّزة أو الانكشاف المنجّز، فإنّ دليل حجّية الأمارة سوف يفي بالقطع الموضوعي أيضاً؛ لأنّ هذا الدليل مثال أيضاً للحجّة المنجّزة ولو كان تنجيزها بجعل الشارع، وهو مثال أيضاً للانكشاف المنجّز للتكليف وإن كان انكشافه ناقصاً وقد تمّمه الشارع.

وأمّا إذا استفدنا أنّ «للقطع» في مثل هذه الأدلّة خصوصية وميزة بالنحو الذي إذا لم يكن عندنا قطع وانكشاف تامّ فلا يوجد لدينا حكم أصلاً، فإنّ «الأمارة» في مثل هذه الحالات لن تقوم مقام القطع الموضوعي؛ لأنّها انكشاف ناقص وغير تامّ.

نعم، يمكن أن نستثني من هذه الحالة المواردَ التي يثبت فيها ـ في دليل حجّية الأمارة أو في دليل منفصل آخر ـ أنّ الشارع قد أعمل عناية إضافية ونزّل الأمارة منزلة الكاشف كما نزّل الطواف في البيت منزلة الصلاة في

قوله: «**الطواف في البيت صلاة**»[١]، فتكون هذه العناية دليلاً وقرينة على أنّ الأمارة في هذه الموارد تفي بدور القطع الموضوعي بلا إشكال.

فظهر أنّ في هذا البحث صوراً ثلاثاً هي:

الصورة الأولى: أن نعلم أنّ القطع مأخوذ في موضوع الحكم على نحو المثال للحجّة المنجّزة.

وحينئذ تقوم الأمارة ـ باعتبارها حجّة ـ مقام القطع الموضوعي بلا إشكال.

الصورة الثانية: أن نعلم أنّ القطع لم يؤخذ على نحو المثال للحجّة المنجّزة، وإنّما أُخذ لما له من خصوصية الكشف التامّ.

وهنا لا تقوم الأمارة مقام القطع الموضوعي لأنّها كاشف ناقص.

الصورة الثالثة: إذا شككنا في الأمر ولم نعلم هل القطع مأخوذ بنحو المثال أو بنحو الموضوعية؟

فهنا نقول بأنّ الأصل هو عدم قيام دليل الأمارة مقام القطع الموضوعي إلّا إذا كانت هناك عناية في دليل الحجّية من خلال قرينة متّصلة أو منفصلة، ودلّت هذه العناية على أنّ الشارع نزّل الأمارة منزلة الكشف التامّ وأقامها مقامه، فحينئذ نحكم بقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي.

تنزيل الأمارة منزلة الكشف التامّ

قد يثار سؤال هنا حول إمكانية أن ينزّل الشارع الكشف الناقص منزلة الكشف التامّ بحيث يجعل للكشف الناقص إمكانية تحقيق موضوعات الأحكام المرتبطة به كما لو كان قطعاً وانكشافاً تامّاً.

---

(١) **مستدرك الوسائل**: ج٩، ص٤١٠، أبواب الطواف، ب٣٨، ح٢.

وجوابه: إنّ هذا التنزيل وهذا الجعل إنّما هو في عالم الاعتبارات والأحكام الشرعية ولا مانع منه؛ فمن حقّ الشارع ـ باعتباره المرتّب لهذه الاعتبارات وهذه الأحكام والذي يعلم وجود الملاكات هنا وعدم وجودها هناك ـ أن يجعل ما يشاء وأن يوسّع أو يضيّق الأحكام وفق المصالح والمفاسد التي يعلمها، فبينما نراه يضيّق من دائرة حرمة الربا في مثل قوله عليه السلام: «**لا ربا بين الوالد وولده**»[1]، نراه يوسّع من دائرة حكم الطهارة فيجعلها شرطاً للطواف بالبيت من خلال تنزيله للطواف منزلة الصلاة، ولمّا كانت الصلاة مشروطة بالطهارة لقوله صلى الله عليه وآله: «**لا صلاة إلاّ بطهور**»[2]، يكون الطواف مشروطاً بها أيضاً.

وهكذا في مورد الأمارة فهي كشف ناقص ولكن من حقّ الشارع أن ينزّلها منزلة الكشف التامّ حينما يرى المصلحة في ذلك، ولكن هذا التنزيل لا يمكن الأخذ به ما لم تكن هناك قرينة دالّة عليه.

ولعلّ من المفيد هنا أن نتذكّر قول السيّد الخوئي قدس سره ـ المتقدّم في بحث: مقدار ما يثبت بالأدلّة المحرزة ـ الذي بيّن فيه أنّ دليل حجّية الأمارة بنفسه لا يدلّ على حجّية الأمارة في إثبات المدلول الالتزامي لها، وإنّما يثبت مدلولها المطابقي فقط، ولابدّ من دليل أوقرينة لإثبات المدلول الالتزامي لها. وشبيه ذلك يجري في المقام حيث يدّعي منكرو قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي بأنّ دليل حجّية الأمارة يثبت لنا قيامها مقام القطع الطريقي

(١) **الكافي**: ج٥، ص١٤٧، ح١؛ **الفقيه**: ج٣، ص١٧٦، ح٧٩١؛ **وسائل الشيعة**: ج١٨، ص١٣٥، أبواب الربا، ب٧، ح١، وفيها: «ليس بين الرجل وولده ربا».

(٢) **التهذيب**: ج١، ص٤٩، ح١٤٤؛ **وسائل الشيعة**: ج١، ص٣١٥، أبواب الخلوة، ب٩، ح١.

ليس إلّا، ولو أراد الشارع لها أن تقوم مقام القطع الموضوعي لأتى بقرينة إضافية تدلّ على ذلك، وهذا القول هو محتوى الصورتين الثانية والثالثة السابقتين.

وفي قبال هذا، ذهب البعض[1] إلى أنّ نفس دليل حجّية الأمارة يثبت لنا قيامها مقام القطع الطريقي والموضوعي معاً، ولا نحتاج إلى دليل إضافيّ لإثبات هذا المدّعى، وهذا هو محتوى الصورة الأولى.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**وفاء الدليل**». قد ترد كلمة «الأدلّة» ويراد منها الدليل المحرز القطعيّ وغير القطعيّ (الأمارات) بالإضافة إلى الأدلّة العملية (الأصول العملية)، وقد ترد ويراد منها خصوص «الأمارات»، وقد ترد ويراد منها ـ كما هو في مورد بحثنا ـ الأدلّة المحرزة القطعية وغير القطعية، وحينئذ لا يمكن التمييز إلّا من خلال القرائن المحيطة بالموضوع.
- قوله ﷺ: «**الدليل المحرز**». للدليل المحرز ثلاثة استعمالات:

---

(١) ذهب الميرزا النائيني ـ تبعاً للشيخ الأعظم في **فرائد الأصول**: ج١، ص٢٦ ـ إلى القول بقيام الأمارة مقام القطع الطريقي والقطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقية دون المأخوذ على نحو الصفتية، انظر: **أجود التقريرات**: ج٢، ص٨ ـ٩.

وخالف في ذلك صاحب الكفاية واختار قيامها مقام القطع الطريقي فقط دون القطع الموضوعي سواء كان مأخوذاً في الموضوع على نحو الطريقية أو الصفتية، انظر: **كفاية الأصول**: ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

والمصنّف ﷺ قد وافق الميرزا والشيخ كما يأتي بيانه تفصيلاً في الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى.

الأوّل: استعماله في خصوص «الأمارات» في قبال الأصول العملية.

الثاني: استعماله في الأصل العملي المحرز في قبال الأصل العملي غير المحرز.

الثالث: استعماله ـ كما هو الحال في بحثنا ـ في الدليل المحرز القطعيّ وغير القطعيّ (الأمارة) معاً، ولا يميَّز استخدامٌ عن آخر إلّا بالقرائن كما في لفظة «الدليل» السابقة.

- قولهﷺ: «**كما أنه يفي بما يترتّب على القطع الموضوعي من أحكام شرعية**». وهذا الإيفاء مشروط بأن تكون الأحكام معلومة في مرحلة سابقة بالقطع الطريقي أو ما يقوم مقامه، وإلّا فإنّ القطع الموضوعي بحدّ ذاته لا ينجّز الأحكام، وقد مرّ بيان ذلك سابقاً.
- قولهﷺ: «**أكّدت منجّزيته**». أي: أكّدت منجّزية ذلك التكليف وذلك بناءً على مبنى السيّد الشهيدﷺ (حقّ الطاعة) التي تكون القاعدة الأولية فيه هي أصالة الاشتغال العقلي لا أصالة البراءة.
- قولهﷺ: «**كما لو حصل القطع الطريقي بنفي التكليف كما تقدّم توضيحه**». تقدّم توضيحه عند ذكر الحالات الأربع بناءً على أصالة الاشتغال في بحث «المنهج على مسلك حقّ الطاعة».
- قولهﷺ: «**بوصفه كاشفاً تامّاً**». غير أنّ الأمارة ليست كاشفاً تامّاً، ومن هنا يقال بأنّها لا تقوم مقام القطع الموضوعي.
- قولهﷺ: «**لأنّها تحقّق موضوع هذا الوجوب وجداناً وهو الحجّة**». والمعنى: أنّ موضوع الحكم الشرعيّ هو الحجّة لا القطع خاصّة، والأمارة باعتبارها حجّة منجّزة بجعل الشارع، فإنّها تحقّق هذا الموضوع للحكم وجداناً.

- قوله: «**إلّا إذا ثبت في دليل الحجّية أو في دليل آخر**». أي: ثبت من خلال قرينة متّصلة في داخل دليل الحجّية، أو من خلال قرينة منفصلة خارجة عنه.
- قوله: «**وهذه عناية إضافية لا يستبطنها مجرّد جعل الحجّة للأمارة**». أي: أنّ المولى حينما يقول: «صدّق خبر الثقة»، فإنّ هذا القول لا يستبطن تنزيل المولى الخبر منزلة الكاشف التامّ، وإنّما معناه جعل الحجّية لهذا الخبر فقط. وعليه فإنّ استفادة تنزيل الخبر منزلة الكاشف التامّ بحاجة إلى قرينة وعناية أخرى.
- قوله: «**وبهذا صحّ القول**». وبناءً على هذا القول يكون الأصل هو عدم قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي.

إثبات الدليل لجواز الاسناد

من المقرّر فقيهاً أنّ إسنادَ حكمٍ إلى الشارعِ بدونِ علمٍ، غيرُ جائزٍ. وعلى هذا الأساسِ فإذا قامَ على الحكم دليلٌ وكان الدليلُ قطعياً، فلا شكّ في جواز إسنادِ مؤدّاه إلى الشارع؛ لأنّه إسنادٌ بعلم. وأمّا إذا كان الدليلُ غيرَ قطعيٍّ ـ كما في الأمارة التي قد جعلَ الشارعُ لها الحجّيةَ وأمرَ باتّباعها ـ فهل يجوز هنا إسنادُ الحكم إلى الشارع؟

لا ريبَ في جواز إسنادِ نفسِ الحجّيةِ والحكمِ الظاهريِّ إلى الشارع؛ لأنّه معلومٌ وجداناً، وأمّا الحكمُ الواقعيُّ الذي تحكي عنه الأمارةُ فقد يقال: إنّ اسنادَه غيرُ جائزٍ لأنّه لا يزال غيرَ معلوم، ومجرّدُ جعل الحجّيةِ للأمارة لا يبرّرُ الاسنادَ بدون علم وإنّما يجعلُها منجّزةً ومعذّرةً من الوجهة العملية.

وقد يقال: إنّ هذا مرتبطٌ بالبحث السابق في قيام الأمارة مقامَ القطعِ الموضوعيِّ؛ لأنّ القطعَ أُخذ موضوعاً لجواز إسنادِ الحكم إلى المولى، فإذا استفيدتْ من دليل الحجّيةِ تلك العنايةُ الإضافيةُ التي تقومُ الأمارةُ بموجبها مقامَ القطع الموضوعيِّ ترتّبَ عليها جوازُ إسنادِ مؤدّى الأمارةِ إلى الشارع، وإلّا فلا.

الشرح

يقع البحث في القاعدة العامّة الخامسة من القواعد التي تخصّ الأدلّة المحرزة، وهي: إثبات الدليل لجواز الإسناد.

إثبات الدليل لجواز الإسناد

ذكرنا سابقاً أنّ للقطع آثاراً ثلاثة هي: المنجّزية، والمعذّرية، وجواز إسناد المقطوع إلى الشارع، فإذا قطع المكلّف بأنّ شرب الخمر حرام، يمكنه القول: إنّ الله تعالى قد جعل الحرمة لشرب الخمر؛ لأنّه قول مستند إلى العلم والقطع، فجواز الإسناد حكمٌ شرعيٌّ قد أُخذ في موضوعه القطع، والقطع هنا موضوعيّ لا طريقيّ.

هذا كلّه بالنسبة للقطع، وأمّا إذا لم يقطع المكلّف بالحكم، ولكن قام عنده دليل ظنّي «كالأمارة» التي جعل الشارع الحجّية لها، فهل بإمكان المكلّف أيضاً أن يُسنِد هذا الحكم إلى المولى؟

هنا نواجه أمرين:

الأوّل: الحجّية المجعولة للأمارة من قبل الشارع.

الثاني: مؤدّى الأمارة، وهو الحكم الواقعيّ الذي تحكي عنه الأمارة.

أمّا بالنسبة للأمر الأوّل، فلا شكّ في جواز إسناد الحجّية والحكم الظاهريّ إلى الشارع؛ لأنّ هذا الأمر أمر واقعيّ مقطوع به عند المكلّف، حيث نعلم ومن خلال الدليل القطعيّ أنّ الشارع قد جعل الحجّية لخبر الثقة ـ مثلاً ـ ولولا هذا القطع لما جاز لنا العمل وفق الدليل الظنّي، ولما ثبتت حجّية الأمارات أصلاً.

وأمّا بالنسبة للأمر الثاني، فقد يقال بأنّ موضوع جواز الإسناد هو العلم فإذا أريد بالعلم هنا القطع والانكشاف التامّ، فلا يمكن حينئذ أن نسند مؤدّى الأمارة إلى المولى؛ لأنّنا وإن قلنا إنّ الأمارة حجّة وإنّ الشارع قد أمر باتّباع خبر الثقة، إلّا أنّ هذا لا يعني سوى كون الأمارة منجّزة ومعذّرة عملاً، وأمّا كون مؤدّى خبر الثقة معلوماً ومقطوعاً به، فهذا شيء آخر لا يوجد في دليل الحجّية.

وبالإمكان هنا الرجوع إلى البحث السابق وهو «قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي»، ثمّ جعل بحث «جواز الإسناد» تطبيقاً له.

فلو أمكن استفادة عناية إضافية في دليل حجّية الأمارة أو في دليل آخر يجعل من الأمارة قائمة مقام القطع الموضوعي لأمكن أيضاً جواز إسناد مؤدّى الأمارة إلى الشارع، وإن لم يمكن استفادة هذه العناية والقرينة الإضافية فلا يجوز ذلك الإسناد.

هذا كلّه على رأي من يقول إنّ دليل الحجّية غير كافٍ من دون عناية إضافية في إثبات قيامها مقام القطع الطريقي والموضوعي معاً. أمّا من يقول بكفاية دليل الأمارة في جعلها قائمة مقام القطعين معاً من دون حاجة إلى عناية إضافية، فإنّه يجوّز إسناد مؤدّى الحكم الذي دلّت عليه الأمارة إلى الشارع؛ لأنّ معنى الحكم الشرعيّ بـ «جواز إسناد المعلوم إلى الشارع» سيكون هو «جواز إسناد الحكم الذي قامت عليه الحجّة المنجّزة إلى الشارع»، والحجّة تشمل المقطوع به والمظنون الذي جعل الشارع الحجّية له.

أضواء على النصّ

- **قوله**ﷺ: «**بدون علم**». إذا أريد من عبارة «بدون علم»: «بدون قطع وكشف تامّ»، فإنّ الأمارة ليست بقطع فلا يجوز إسناد مؤدّاها إلى الشارع، وأمّا إذا أريد منها «بدون حجّة منجّزة» فالأمارة حجّة منجّزة؛ فيجوز إسناد مؤدّاها إلى الشارع.
- قولهﷺ: «**وأمّا الحكم الواقعيّ الذي تحكي عنه الأمارة**». ذكرنا سابقاً أنّ حجّية الأمارة حكم ظاهريّ، وأمّا مؤدّى الأمارة فإنّه حكم واقعيّ، لأنّ الأمارة دليل ظنّيٌّ على الواقع وكاشفة عنه، وإن كان كشفها عن الواقع كشفاً ناقصاً وليس تامّاً.

خلاصة الكلام في مقدّمات الأدلّة المحرزة

تعرّضنا في البحوث السابقة لعدّة مقدّمات على نحو التفصيل، ونحاول هنا أن نجملها بالنقاط التالية قبل الشروع في البحث التفصيلي للأدلّة المحرزة:

المقدّمة الأولى: إنّ الأصل عند الشكّ في الحجّية هو عدم الحجّية. فلو شككنا في حجّية أمارة ما ولم يقم عندنا دليل قطعيّ على حجّيتها، فالأصل هو عدم الحجّية.

المقدّمة الثانية: حجّية الأمارة في مدلولاتها المطابقية والالتزامية معاً وفق ما يرى السيد الشهيدﷺ، فإذا ثبتت حجّية خبر الثقة ـ مثلاً ـ فإنّ المدلول المطابقي والالتزامي لهذا الخبر حجّة معاً.

المقدّمة الثالثة: إذا كان المدلول الالتزامي للدليل أعمّ من المدلول المطابقي، وسقط المدلول المطابقي عن الحجّية، فإنّ المدلول الالتزامي يسقط

عن الحجّية أيضاً على رأي السيّد الشهيد والسيّد الخوئي[1]، بخلاف رأي الميرزا النائيني الذي يقول بعدم السقوط.

المقدّمة الرابعة: إذا ثبتت حجّية الأمارة فإنّها تقوم مقام القطع الطريقي بنفس دليل حجّيتها ولا نحتاج إلى عناية إضافية لإثبات ذلك.

المقدّمة الخامسة: إنّ الأمارة إذا ثبتت حجّيتها من قبل الشارع، فإنّ قيامها مقام القطع الموضوعي بحاجة إلى عناية إضافية من داخل دليل الحجّية أو خارجه.

---

(١) **أجود التقريرات:** ج١، ص٢٦٨ ـ ٢٦٩ ـ الهامش.

١

الدليل الشرعيّ

- تحديد دلالات الدليل الشرعيّ
  ١. الدليل الشرعيّ اللفظيّ
  ٢. الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ
- إثبات صغرى الدليل الشرعيّ
  ١. وسائل الإثبات الوجداني
  ٢. وسائل الإثبات التعبّدي
- إثبات حجّية الدلالة في الدليل الشرعيّ
  ١. الاستدلال على حجّية الظهور
  ٢. موضوع الحجية
  ٣. ظواهر الكتاب الكريم

تحديد دلالات الدليل الشرعي

١. الدليل الشرعيّ اللفظيّ

٢. الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ

الدليل الشرعيّ اللفظيّ

تمهيد

لمّا كانَ الدليلُ الشرعيُّ اللفظيُّ يتمثّلُ في ألفاظٍ يحكمُها نظامُ اللّغةِ، ناسبَ ذلكَ أن نبحثَ في مستهلِّ الكلامِ عنِ العلاقاتِ اللغويةِ بينَ الألفاظِ والمعاني، ونصنّفَ اللغةَ بالصورة التي تساعدُ على ممارسةِ الدليلِ اللفظيِّ والتمييزِ بين درجاتٍ مِن الظهورِ اللفظيِّ.

الظهور التصوّري والظهور التصديقي

إذا سمعْنا كلمةً مفردةً كالماءِ من آلةٍ، انتقلَ ذهنُنا إلى تصوّرِ المعنى، وكذلك إذا سمعْناها من إنسانٍ ملتفتٍ، ولكنّنا في هذه الحالةِ لا نتصوّرُ المعنى فحسب بل نستكشفُ من اللفظِ أنّ الإنسانَ قصدَ بتلفّظِه أن يُخطِرَ ذلك المعنى في ذهننا، بينما لا معنى لهذا الاستكشافِ حينما تصدرُ الكلمةُ من آلةٍ. فهناك إذاً دلالتانِ لكلمةِ «الماء».

إحداهما: الدلالةُ الثابتةُ حتّى في حالةِ الصدورِ من آلةٍ، وتسمّى بالدلالةِ التصوّرية .

والأخرى: الدلالةُ التي توجَدُ عند صدورِ الكلمةِ من المتلفّظِ الملتفتِ، وتسمَّى بالدلالةِ التصديقيّة.

وإذا ضمَّ المتلفّظُ الملتفتُ كلمةً أخرى فقال: «الماءُ باردٌ»، استكشفْنا أنّه يريدَ أن يخطرَ في ذهننا معنى «الماء» ومعنى «بارد» ومعنى جملة «الماءُ باردٌ» ككلّ.

ولكن لماذا يريدُ أن نتصوّرَ ذلك كلَّه؟

والجواب: إنّ تلفّظَه بهذه الجملةِ يدلُّ عادةً على أنّ المتكلّمَ يريدُ بذلك أن يخبرَنا ببرودة الماءِ ويقصدُ الحكايةَ عن ذلك، بينما في بعض الحالاتِ لا يكونُ قاصداً ذلك كما في حالاتِ الهزلِ، فإنّ الهازلَ لا يقصدُ إلّا إخطارَ صورةِ المعنى في ذهنِ السامعِ فقط، على خلافِ المتكلّمِ الجادّ.

فالمتكلّمُ الجادُّ حينما يقولُ: «الماءُ باردٌ» يكتسبُ كلامُه ثلاثَ دلالاتٍ، هي: الدلالةُ التصوّريةُ المتقدّمةُ، والدلالةُ التصديقيةُ المتقدّمةُ (ولنسمِّها بالدلالةِ التصديقيةِ الأولى)، ودلالةٌ ثالثةٌ هي الدلالةُ على قصد الحكايةِ والإخبارِ عن برودة الماءِ، وتسمّى بالدلالةِ على المرادِ الجدّيِّ، كما تُسمَّى بالدلالة التصديقيةِ الثانية.

وأمّا الهازلُ حين يقولُ: «الماءُ باردٌ» فلكلامِه دلالةٌ تصوّريةٌ ودلالةٌ تصديقيةٌ أولى دونَ الدلالةِ التصديقيةِ الثانية؛ لأنّه ليس جادّاً ولا يريدُ الإخبارَ حقيقةً، وأمّا الآلةُ حين تردّدُ الجملةَ ذاتَها فليس لها إلّا دلالةٌ تصوّريةٌ فقط.

وهكذا أمكن التمييزُ بين ثلاثةِ أقسامٍ من الدلالة.

الشرح

مخطّط البحث في الأدلّة المحرزة

تنقسم بحوث الأدلّة المحرزة إلى قسمين رئيسيين هما:

القسم الأوّل: بحوث الأدلّة الشرعية.

القسم الثاني: بحوث الأدلّة العقلية.

• أمّا الدليل الشرعيّ فهو ينقسم بدوره ـ كما هو معروف ـ إلى قسمين رئيسيين:

الأوّل: الدليل الشرعيّ اللفظيّ.

الثاني: الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ.

وفي هذين القسمين (اللفظيّ وغير اللفظيّ) ـ وبعبارة أخرى في الدليل الشرعيّ مطلقاً ـ ثلاثة بحوث هي:

١ ـ تحديد دلالات الدليل الشرعيّ.

٢ ـ إثبات صغرى الدليل الشرعيّ.

٣ ـ إثبات حجّية الدلالة في الدليل الشرعيّ.

• وأمّا في الدليل العقلي فهناك بحثان أساسيان هما:

البحث الأوّل: إثبات القضايا العقلية.

البحث الثاني: حجّية الدليل العقلي.

وهكذا ستكون بداية بحثنا ـ إن شاء الله تعالى ـ في تحديد دلالات القسم الأوّل من الأدلّة الشرعية أي في تحديد دلالات الأدلّة الشرعية اللفظية.

تحديد دلالات الدليل الشرعيّ اللفظيّ

تمهيد

لعلّ أوّل ما يتبادر إلى ذهن الطالب في هذا البحث هو: أنّنا نبحث في أصول الفقه وفي العناصر المشتركة للاستنباط، فما مدخلية بحث تحديد دلالات الألفاظ في ذلك؟

والجواب: إنّ الشارع إنّما أوصل أغلب أحكامه الشرعية إلينا عن طريق الألفاظ والكلمات، ونقل إلينا المعاني المطلوبة من خلال هذه الألفاظ، فقال: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾(١) ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾(٢) و﴿حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾(٣) و﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾(٤) وما شابه ذلك ممّا يطلق عليه اسم الدليل اللفظيّ، ومن الواضح أنّ اللغة تتشكّل من الألفاظ والكلمات والروابط الموجودة بينها، ولكلّ لغة نظامها الخاصّ بها، ولابدّ من البحث في نظام اللغة التي نزل بها التشريع لمعرفة العلاقات اللغوية بين الألفاظ والمعاني فيها، وللتمييز بين درجات ظهور اللفظ فيها، وغير ذلك ممّا يساعد على تصنيف اللغة بالطريقة التي تُعين الفقيه على الاستفادة من الدليل اللفظيّ في استنباط الحكم الشرعيّ.

وقد يتساءل الطالب مرّة أخرى: لماذا لا تُبحث هذه الأمور في بحوث علم اللغة، فلعلم اللغة فروعٌ عديدة كفقه اللغة وفلسفة اللغة وفروع أخرى؟

---

(١) الأنعام:٧٢.
(٢) البقرة:٤٣.
(٣) آل عمران:٩٧.
(٤) البقرة:١٨٣.

والجواب: إنّ هذه البحوث التي تهمّ الأصولي لم تبحث في أيّ فرع من فروع علم اللغة الموجودة، ولذا اضطرّ الأصولي إلى التعرّض لها في بدايات البحث الأصولي لحاجته إليها.

وبعد اتّضاح هذا التمهيد ندخل مباشرةً في بيان المسائل المتعلّقة بدلالة الدليل الشرعيّ اللفظيّ، ونبدأ بتحديد ظهور الألفاظ على مستوى الظهور التصوّري والتصديقي.

أوّلاً: الظهور التصوّري (الدلالة التصوّرية)

تبعاً لأحد قوانين اللغة ـ أيّ لغة كانت ـ : إذا سمع الإنسان كلمةً أو لفظاً موضوعاً لمعنى معيّن، وكان عالماً بهذا الوضع فإنّه ـ بمجرّد سماع ذلك اللفظ ـ يتبادر إلى ذهنه ذلك المعنى الموضوع له. فبسماع الإنسان العربي للفظة «ماء» ومعرفته بوضعها لذلك السائل ذي الخصائص المعيّنة ينتقل ذهنه إلى ذلك المعنى لا محالة.

ولا فرق بين أن يسمع الإنسان اللفظ من عاقل مختار أو من مجنون أو من اصطكاك حجرين أو آلة أو أيّ طريق آخر، فإنّ سماع اللفظ يؤدّي به إلى تصوّر معناه إذا كان عالماً به، وهذا الانتقال من اللفظ إلى المعنى وتصوّره هو ما يسمى بالدلالة التصوّرية.

فالدلالة التصوّرية حاصل قيدين أو أمرين هما:

الأوّل: وضع اللفظ للمعنى.

الثاني: علم السامع بذلك الوضع.

ولا قيد وشرط آخر وراء هذين الأمرين، ومن هنا تسمّى هذه الدلالة أيضاً بالدلالة اللفظية والدلالة الوضعية؛ لأنّ حقيقتها هو الانتقال من اللفظ إلى المعنى الموضوع له.

ثانياً: الظهور التصديقي (الدلالة التصديقية)

وهو على قسمين:

١ . الظهور التصديقي الأوّل (الدلالة التصديقية الأولى)

هناك ظهور آخر، ودلالة أخرى غير الدلالة التصوّرية ينتقل ذهن الإنسان إليها، وذلك بإضافة قيد وركن جديد إلى أركان وقيود الدلالة التصوّرية السابقة.

فلو صدر من متكلّم جملة «الماء بارد» المكوّنة من لفظتي «الماء» و «بارد»، وعلم السامع لهما بوضعهما للسائل المعيّن وللصفة المعيّنة التي هي ضدّ الحرارة، وتصوّرهما معاً، وتصوّر المعنى الرابط بينهما، ثمّ علم هذا السامع أنّ المتكلّم كان عاقلاً وملتفتاً ويريد إخطار معنى الألفاظ في ذهن السامع، فإنّ حاصل هذه القيود هو ما نطلق عليه: الدلالة التصديقية الأولى.

فالدلالة التصديقية الأولى ـ إذاً ـ هي حاصل قيود ثلاثة، وهي:

١ ـ وضع الألفاظ للمعنى المعيّن.

٢ ـ معرفة السامع بهذا الوضع.

٣ ـ كون المتكلّم عاقلاً ملتفتاً ويريد إخطار المعنى في ذهن السامع.

وهكذا يتبيّن لنا أنّ لجملة «الماء بارد» هنا دلالتين:

الأولى: الدلالة التصوّرية الناشئة من القيدين أو الركنين الأوّلين.

الثانية: الدلالة التصديقية الأولى الناشئة من مجموع القيود أو الأركان الثلاثة معاً.

٢ . الظهور التصديقي الثاني (الدلالة التصديقية الثانية)

هناك ظهور ودلالة تصديقية أخرى غير الدلالة التصديقية الأولى تتحقّق باضافة قيد وركن جديد إلى الدلالة التصديقية الأولى.

فلو صدرت جملة «الماء بارد» من متكلّم عاقل ملتفت يريد إخطار معاني هذه الجملة في ذهن السامع العالم بوضع ألفاظها لمعانيها، لحصلت للسامع الدلالتان التصوّرية والتصديقية الأولى السابقتان، ولو علم السامع أنّ المتكلّم لا يريد إخطار معنى الجملة في ذهن السامع فحسب وإنّما يريد الإخبار والحكاية الجدّية عن الواقع أيضاً وأنّ «الماء بارد» واقعاً، فإنّ ما يحصل عند السامع نتيجة هذه القيود أو الأركان الأربعة هو ما نسمّيه: الدلالة التصديقية الثانية.

فالدلالة التصديقية الثانية ـ إذاً ـ هي حاصل قيود أربعة، هي:

١ ـ وضع الألفاظ للمعنى المعيّن.

٢ ـ معرفة السامع بهذا الوضع.

٣ ـ كون المتكلّم ملتفتاً يريد إخطار المعنى في ذهن السامع.

٤ ـ كون المتكلّم يريد الإخبار والحكاية عن الواقع لا إخطار المعنى فقط.

ومن خلال هذه الدلالة يمكن الحكم على كلام المتكلّم بالصدق والكذب، وإلّا فإنّ الدلالتين الأوليين لا يمكن وصفهما بالصدق والكذب؛ لعدم تحقّق إرادة الإخبار عن الواقع فيهما.

وهكذا يكون لجملة «الماء بارد» في هذه الحالة ثلاث دلالات:

١. الدلالة التصوّرية الناشئة من الركنين الأوّلين.

٢. الدلالة التصديقية الأولى الناشئة من مجموع الأركان الثلاثة .

٣. الدلالة التصديقية الثانية الناشئة من مجموع الأركان الأربعة معاً.

ومن الواضح هنا أنّ الدلالة التصديقية الثانية مرتبطة بحال المتكلّم وكونه جادّاً في إرادة الإخبار والحكاية عن الواقع، فلو صدرت مثل هذه الجملة «الماء بارد» من هازل فلن تكون لها دلالة تصديقية ثانية؛ لأنّ الهازل لا يريد الإخبار عن الواقع جدّياً.

ومن هنا أفتى الفقهاء بعدم وجوب ردّ السلام عند صدوره من المذيع في التلفزيون أو الراديو؛ لأنّ إلقائه للسلام وإن أخطر المعنى في ذهن السامع إلّا أنّ جملة «السلام عليكم» التي يقولها المذيع لا يستكشف منها هذه الدلالة التي تدلّ على المراد الجدّي للمتكلّم.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**إذا سمعنا كلمة مفردة**». قالﷺ: «كلمة مفردة» في قبال أن نسمع «جملة مركّبة» كما هو مبيّن في الدلالة التصديقية الثانية.
- قوله: «**يدلّ عادة**». قيّدﷺ العبارة بكلمة «عادة»؛ لأنّ المتكلّم قد ينصب قرينة على أنّه ليس في مقام الحكاية، وإلّا بحسب العادة والظهور الحالي لكلّ متكلّم هو أنّه قاصد الحكاية والإخبار بجدّية.

الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدّمة

والدلالةُ التصوّريةُ هي في حقيقتها علاقةٌ سببيةٌ بين تصوّرِ اللفظِ وتصوّرِ المعنى. ولّما كانت السببيةُ بين شيئين لا تحصلُ بدونِ مبرّرٍ، اتّجه البحثُ إلى تبريرها، ومن هنا نشأَتْ عدّةُ احتمالات:

الأوّلُ: احتمالُ السببيةِ الذاتيةِ بأن يكونَ اللفظُ بذاتِه دالًّا على المعنى وسبباً لإحضارِ صورتِه.

ولا شكّ في سقوطِ هذا الاحتمالِ؛ لما هو معروفٌ بالخبرةِ والملاحظةِ مِن عدمِ وجودِ أيّةِ دلالةٍ للّفظِ لدى الإنسانِ قبلَ الاكتسابِ والتعلّم.

الثاني: افتراضُ أنّ السببيةَ المذكورةَ نشأَتْ من وضعِ الواضعِ اللفظَ للمعنى، والوضعُ نوعُ اعتبارٍ يجعلُه الواضعُ وإن اختلفَ المحقّقون في نوعيّةِ المعتبرِ، فهناك من قال : إنّه اعتبارُ سببيةِ اللفظِ لتصوّرِ المعنى، ومَن قال: إنّه اعتبارُ كونِ اللفظِ أداةً لتفهيمِ المعنى، ومن قال: إنّه اعتبارُ كونِ اللفظِ على المعنى، كما توضعُ الأعمدةُ على رؤوسِ الفراسخ.

ويردُ على هذا المسلكِ بكلِّ محتملاتِه: أنّ سببيةَ اللفظِ لتصوّرِ المعنى سببيةٌ واقعيةٌ بعد الوضعِ، ومجرّدَ اعتبارِ كونِ شيءٍ سبباً

لشيءٍ أو اعتبارِ ما يقارنُ هذا المعنى لا يحقّقُ السببيةَ واقعاً، فلابدّ لأصحابِ مسلكِ الاعتبارِ في الوضعِ أن يُفسّروا كيفيةَ نشوءِ السببيةِ الواقعيةِ مِن الاعتبارِ المذكور، وقد يكونُ عجزُ هذا المسلكِ عن تفسيرِ ذلك أدّى بآخرين إلى اختيارِ الاحتمالِ الثالثِ الآتي:

الثالثُ: أنّ دلالةَ اللفظِ تنشأُ من الوضعِ، والوضعُ ليس اعتباراً، بل هو تعهّدٌ مِن الواضعِ بأن لا يأتيَ باللفظِ إلّا عندَ قصدِ تفهيمِ المعنى، وبذلك تنشأُ ملازمةٌ بين الإتيانِ باللفظِ وقصدِ تفهيمِ المعنى، ولازمُ ذلك أن يكونَ الوضعُ هو السببَ في الدلالةِ التصديقيةِ المستبطنةِ ضمناً للدلالةِ التصوّريةِ، بينما على مسلكِ الاعتبارِ لا يكونُ الوضعُ سبباً إلّا للدلالةِ التصوّرية. وهذا فرقٌ مهمٌّ بين المسلكين.

وهنا فرقٌ آخرُ وهو أنّه بناءً على التعهّدِ يجبُ افتراضُ كلِّ متكلّمٍ متعهّداً وواضعاً لكي تتمَّ الملازمةُ في كلامِه. وأمّا بناءً على مسلكِ الاعتبارِ فيفترضُ أنّ الوضعَ إذا صدرَ في البدايةِ مِن المؤسِّسِ أوجبَ دلالةً تصوّريةً عامّةً لكلِّ مَن علِمَ به بدونِ حاجةٍ إلى تكرارِ عمليةِ الوضعِ مِن الجميع.

ويردُ على مسلكِ التعهّد:

أوّلاً: أنّ المتكلّمَ لا يتعهّدُ عادةً بأن لا يأتيَ باللفظِ إلّا إذا قصدَ تفهيمَ المعنى الذي يريدُ وضعَ اللفظِ له؛ لأنّ هذا يعني التزامَه

ضمناً بأن لا يستعملَه مجازاً، مع أنّ كلَّ متكلّمٍ كثيراً ما يأتي باللفظِ ويقصدُ به تفهيمَ المعنى المجازيِّ، فلا يُحتملُ صدورُ الالتزامِ الضمنيِّ المذكورِ مِن كلِّ متكلِّم.

وثانياً: أنّ الدلالةَ اللفظيةَ والعلقةَ اللغويةَ بموجب هذا المسلكِ تتضمّنُ استدلالاً منطقياً وإدراكاً للملازمةِ وانتقالاً من أحدِ طرفيها إلى الآخرِ، مع أنّ وجودَها في حياةِ الإنسانِ يبدأُ منذُ الأدوارِ الأولى لطفولتِه وقبلَ أن ينضجَ أيُّ فكرٍ استدلاليٍّ له، وهذا يبرهنُ على أنّها أبسطُ من ذلك.

والتحقيقُ: أنّ الوضعَ يقومُ على أساسِ قانونٍ تكوينيٍّ للذهنِ البشريِّ، وهو: أنّه كلّما ارتبطَ شيئانِ في تصوّرِ الإنسانِ ارتباطاً مؤكّداً أصبح بعد ذلك تصوّرُ أحدِهما مستدعياً لتصوّرِ الآخر.

وهذا الربطُ بين تصوّرينِ تارةً يحصلُ بصورةٍ عفويةٍ، كالربطِ بين سماعِ الزئيرِ وتصوّرِ الأسدِ الذي حصلَ نتيجةَ التقاربِ الطبيعيِّ المتكرّرِ بين سماعِ الزئيرِ ورؤيةِ الأسد، وأخرى يحصلُ بالعنايةِ التي يقومُ بها الواضعُ، إذ يربطُ بين اللفظِ وتصوّرِ معنىً مخصوصٍ في ذهن الناسِ فينتقلونَ مِن سماعِ اللفظِ إلى تصوّرِ المعنى.

والاعتبارُ الذي تحدَّثْنا عنه في الاحتمالِ الثاني ليس إلّا طريقةً يستعملُها الواضعُ في إيجادِ ذلك الربطِ والقرنِ المخصوصِ بين

اللفظِ وصورةِ المعنى.

فمسلكُ الاعتبارِ هو الصحيحُ، ولكن بهذا المعنى، وبذلك صحَّ أن يقالَ: إنّ الوضعَ قرنٌ مخصوصٌ بين تصوّرِ اللفظِ وتصوّرِ المعنى بنحوٍ أكيدٍ لكي يستتبعَ حالةَ إثارةِ أحدِهما للآخرِ في الذهن.

ومِن هنا نعرفُ أنّ الوضعَ ليس سبباً إلّا للدلالةِ التصوّرية، وأمّا الدلالتانِ التصديقيتانِ الأولى والثانية، فمنشؤهما الظهورُ الحاليُّ والسياقيُّ للكلامِ لا الوضعِ.

الشرح

سبق أن بيّنا أنّ محصّل عملية «الوضع» هي «الدلالة التصوّرية» فإذا سمع الإنسان لفظاً وكان يعلم بمعناه تبادر ذلك المعنى إلى ذهنه، وهذا يعني وجود علاقة سببية قائمة بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى، وأنّ هذه العلاقة قد وجدت بعد تحقّق عملية «الوضع» وإلّا لو صدر من الإنسان لفظ لم يوضع لمعنى أصلاً، فإنّ ذهن السامع لن ينتقل إلى أيّ معنى كما هو واضح، فالوضع هو سبب هذه العلاقة بين اللفظ والمعنى.

ومن هنا نتساءل كيف استطاع الواضع أن يوجد علاقة السببية بين أمرين أحدهما أجنبيّ عن الآخر، فأحدهما لفظ وصوت والآخر معنى وإدراك؟

تفسير علاقة السببية بين اللفظ والمعنى

وُجدت عدّة احتمالات وطرحت عدّة نظريات لتفسير علاقة السببية هذه، من أهمّها:

النظرية الأولى: احتمال السببية الذاتية

يذهب أصحاب هذه النظرية إلى وجود علاقة ذاتية بين اللفظ وبين المعنى، أي أنّ اللفظ بذاته يدلّ على المعنى لا بجعل جاعل ولا بوضع واضع، حاله حال الإحساس بالحرارة عند وضع اليد في النار، مثلاً.

ومن الواضح بطلان هذه النظرية؛ لأنّنا نحسّ بالوجدان أنّ من لا يعلم بالوضع لا يستطيع أن يفهم معنى الألفاظ التي يسمعها، فمن لا

يعرف العربية، إذا سمع لفظ «الماء» لا يتبادر إلى ذهنه ذلك المعنى الموضوع له، ولو كانت العلاقة بين اللفظ والمعنى ذاتية لفهم المعنى من دون الحاجة إلى تعلّم العربية، بل لو كانت هذه النظرية صحيحة لما وجدنا أحداً جاهلاً بأيّ لغة، ولعلم كلّ الناس كلّ اللغات، والتالي باطل بالوجدان فالمقدّم مثله.

النظرية الثانية: نظرية الوضع والاعتبار

ملخّصها: أنّ العلاقة بين اللفظ وبين المعنى ليست علاقة سببية حقيقية وإنّما هي ناشئة من الوضع الذي يمارسه الواضع الذي يعتبر هذا اللفظ لذاك المعنى، فيقول ـ مثلاً ـ : اعتبرت لفظ «ماء» المؤلّف من الحروف الثلاثة «م ـ ا ـ ء» لهذا السائل المعروف المتّصف بهذه الصفات المعروفة، أو من قبيل أنّك تعتبر اسم «زيد» لهذا المولود الجديد، ففي البداية لا علاقة بين لفظ «الماء» وذاك «السائل» ولا بين لفظ «زيد» وهذا «المولود الجديد»، ولكن بعد إجراء عملية الوضع تلك ومعرفة الناس بذلك يتبادر إلى أذهانهم ذلك السائل أو ذلك المولود عند سماع لفظ «ماء» أو لفظ «زيد».

وعلى هذا الأساس يكون «الاعتبار» الذي مارسه الواضع هو الذي أوجد علاقة السببية بين تصوّر اللفظ وبين تصوّر المعنى.

الاتّجاهات الثلاثة في نظرية الاعتبار

توجد لهذه النظرية اتّجاهات ثلاثة هي:

الاتّجاه الأوّل: هو الاتّجاه القائل بأنّ الجاعل قد «جعل اللفظ على المعنى» أي اعتبر اللفظ على المعنى، وهذا من قبيل وضع الأعمدة على رؤوس الفراسخ ـ في السابق ـ ليعرف المسافر بمجرّد مشاهدته للأعمدة

كم قطع من المسافة، أو من قبيل وضع إشارات حمراء على المناطق الخطرة حيث تنقل هذه الإشارات ذهن الإنسان إلى أنّ هذه المنطقة منطقة خطرة، غاية ما في الأمر أنّ الانتقال هنا يحدث في الأمور التكوينية، والانتقال في عالم اللغة يحدث في الأمور الاعتبارية.

الاتّجاه الثاني: هو الاتّجاه القائل بأنّ الواضع إنّما يضع اللفظ كأداة لتفهيم المعنى؛ وذلك أنّ الإنسان قد يفهم المعنى من خلال الإحساس به، فقد يحسّ الإنسان بالحرارة من خلال وضع يده قرب النار، ومرّة أخرى يسمع لفظ «حار» فيفهم المعنى المراد منه والذي هو ضدّ البرودة.

الاتّجاه الثالث: هو الاتّجاه القائل باعتبار سببية اللفظ لتصوّر المعنى. بتعبير آخر: إنّ الواضع ينزّل اللفظ منزلة المعنى، وذلك من قبيل تنزيل «الطواف» منزلة «الصلاة»، فاللفظ ليس هو المعنى ولكن الواضع نزّله منزلة المعنى بوجوده الخارجي.

وخلاصة هذه الاتّجاهات الثلاثة هي: أنّ المعتبر الذي يقول «اعتبر هذا اللفظ للمعنى»:

١ ـ قد يضع اللفظ على المعنى.

٢ ـ قد يعتبر اللفظ أداةً لتفهيم المعنى.

٣ ـ قد ينزّل اللفظ بمنزلة المعنى، أي يعتبر سببية اللفظ للمعنى.

وبناءً على هذا تحصل علاقة السببية بين اللفظ وبين المعنى، ولكن هذه السببية سببية اعتبارية لا ذاتية كما كانت تدّعي النظرية الأولى.

إنّ نظرية الاعتبار صحيحة في نظر السيّد الشهيد ولكنّه ﵜ يعتبر الاتّجاهات الثلاثة السابقة المطروحة في هذه النظرية قاصرة عن تفسير وتبيين الكيفية التي حصلت من خلالها علاقة السببية الحقيقية بين اللفظ

والمعنى بعد عملية الوضع، فإنّ الإنسان وبمجرّد أن يقول: اعتبرت هذا اللفظ سبباً لذلك المعنى كما في الاتّجاه الثالث، أو ما يقارب هذا الاعتبار والقول كما في الاتّجاهين الآخرين، لا يمكنه أن يوجد علاقة سببية حقيقية بين اللفظ والمعنى وبالنحو الذي لا يمكن التفكيك بينهما بعد ذلك.

بعبارة أخرى: إنّ «الاعتبار» أمر ذهنيّ و «السببية» أمر واقعيّ وحقيقيّ، ولا يمكن أن يوجد الأمر الواقعيّ بواسطة الأمر الذهني، فهل بإمكان الإنسان ـ مثلاً ـ أن يوجد ناراً في الخارج بمجرّد أن يقول: اعتبرت وجود نار في الخارج؟

ومن ثمّ لابدّ أن نفكّر في تفسير آخر ننطلق فيه من أمر تكوينّي حقيقيّ لا اعتباريّ لإثبات علاقة السببية الحقيقية الواقعية بين اللفظ والمعنى.

النظرية الثالثة: التعهّد

هي مختار السيّد الخوئي ﷺ [١].

اتفق أصحاب هذه النظرية مع أصحاب نظرية الوضع والاعتبار في أصل الوضع ولكنهم تبنّوا سبباً آخر في دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له ونشوء العلاقة بينهما غير اعتبار المعتبر وهو تعهّد الواضع. ويمكن صياغة هذا التعهّد على شكل قضية شرطية على النحو الآتي:

كلّما ذكرت «هذا اللفظ» فإنّي أريد به «هذا المعنى».

فيتعهّد ـ مثلاً ـ بأنّه كلّما ذكر لفظ «ماء» فإنّه يريد به تفهيم السامع المعنى المرتبط بذلك الجسم السيّال المعروف الموجود في الخارج.

---

(١) انظر: **محاضرات في أصول الفقه**: ج١، ص٤٤.

الفرق بين نظريتي الاعتبار و التعهّد

قد لا يُتوجّه ابتداءً إلى الفرق بين نظرية الاعتبار والتعهّد، فكأنّ الواضع في نظرية «التعهّد» يعتبر أيضاً اللفظ المعيّن للمعنى المعيّن.

غير أنّ هناك فرقين أساسيين مهمّين بين النظريتين هما:

الأوّل: أنّ «الاعتبار» لا يؤدّي ولا يكون سبباً إلّا إلى الدلالة التصوّرية. فعندما يجعل المعتبر هذا اللفظ لذاك المعنى ستكون نتيجة هذا الاعتبار أنّ كلّ من تصوّر هذا اللفظ يتبادر إلى ذهنه ذلك المعنى، سواء سمع هذا اللفظ من إنسان ملتفت أو من اصطكاك حجرين أو غير ذلك.

وأمّا على مسلك «التعهّد» فإنّ نتيجة التعهّد تكون «دلالة تصديقية»؛ لأنّ السامع لابدّ أن يعرف أنّ هناك متعهّداً عاقلاً ملتفتاً يتعهّد له بأنّه كلّما ذكر اللفظ فإنّه يريد منه ذلك المعنى الموضوع له.

نعم، تستبطن هذه الدلالة «التصديقية» دلالة «تصوّرية» ناشئة من تصوّر السامع للمعنى عند سماعه للّفظ ابتداءً، كما هو واضح.

الثاني: بناءً على نظرية «التعهّد» سوف يكون كلّ متكلّم متعهّداً، أي يكون كلّ متكلّم واضعاً، فيتعدّد الوضاع بتعدّد المتكلّمين، وأمّا بناءً على نظرية الاعتبار فإنّ الواضع واحد، وهو الفرد المؤسّس الأوّل الذي وضع اللفظ للمعنى، وتكون نتيجة وضعه هي تحقّق دلالة «تصوّرية» لكلّ سامع علم بذلك الوضع بدون حاجة لتكرار الوضع من كلّ متكلّم بعد ذلك.

بطلان نظرية التعهّد

ولكن هذه النظرية غير كافية أيضاً في نظر السيّد الشهيدؒ لتفسير عملية الوضع التي أدّت إلى تحقّق السببية الواقعية بين اللفظ والمعنى، وذلك لإشكالين:

الأوّل: أنّ ظاهر هذا المسلك أنّ المتعهّد يأتي باللفظ كلّما أراد المعنى الموضوع له، وهذا يعني أنّ المتعهّد قد التزم ضمناً بأن لا يأتي باللفظ حين يريد المعنى المجازي له وحينئذ لا يحقّ له أن يستعمل اللفظ في معناه المجازي، وهذا خلاف ما نجده بالوجدان بأنّنا نستعمل الكثير من الألفاظ ونريد بها معانيها المجازية.

الثاني: أنّ وجود اللغة يرافق الإنسان منذ طفولته، وليست اللغة ظاهرة متأخّرة في حياته، وما يذكره صاحب نظرية «التعهّد» يقتضي استدلالاً منطقياً ينتقل فيه السامع من أحد طرفي الملازمة إلى الطرف الآخر، والاستدلال المنطقي أمر يوجد في مراحل متأخّرة من حياة الإنسان وفي الفترة التي ينضج فيها فكره الاستدلالي، فكيف يمكن أن تكون اللغة قد وجدت على أساس هذا الاستدلال وهذه الملازمة العقلية؟

بل إنّ وجود اللغة في حياة الإنسان ومنذ مراحل طفولته الأولى دليل على أنّها ظاهرة بسيطة وليست كما يدّعيه أصحاب مسلك التعهّد.

النظرية الرابعة: القرن الأكيد

بعد أن بيّن السيد الشهيدﷺ النظريات الثلاث السابقة (الذاتية، والاعتبار، والتعهّد) تبنّى نظرية الاعتبار، ولكنّه لم ينطلق في تفسير علاقة السببية بين اللفظ والمعنى من الاعتبار نفسه وإنّما من خلال قانون تكوينيّ يحكم الذهن البشري.

وكتمهيد لما طرحهﷺ نحاول أن نتعرّض لعدّة قوانين تحكم ذهن الإنسان فنقول: إنّ الله سبحانه وتعالى زوّد الذهن البشريَّ بقدرة على أن تنتقل إليه صورة الشيء الخارجي إذا أحسّ الإنسان به سواء كان هناك لفظ يعبّر عن هذا الشيء أو لا، لأنّه لا علاقة للفظ بهذا القانون. فلو وضع

الإنسان يده على جسمٍ حارّ فإنّه يحسّ بحرارته، وهذا الإحساس ينتقل إلى ذهنه ويتحوّل إلى صورة ذهنية، وهذا هو «المعنى» الذي نتحدّث عنه، واللفظ ـ ولنفترضه لفظ «الحار» أو «الحرارة» ـ إنّما وضع لهذا المعنى الذي جاء من الإحساس بالخارج.

كما زوّد الله سبحانه وتعالى الإنسان بقانون تكوينيّ آخر، وهو أنّ الإنسان قد لا يحسّ بالشيء بوجوده الخارجي، وإنّما من خلال صورته، كأن يرى النار مرسومة على ورقة ـ مثلاً ـ وفي هذه الحالة لن يحسّ بها ولا بحرارتها، ومع ذلك ينتقل ذهنه إلى «المعنى» الذي عنده عن النار، وهذا ما نعبّر عنه بقدرة الانتقال من «المشابه إلى المشابه» كأن ينتقل من الوجود الكتبي «الصورة» إلى الوجود الخارجي.

وهناك قانون تكوينيّ ثالث ـ وهو مورد النظر في هذا البحث ـ زوّد به الذهن البشري ملخّصه: أنّ الشيء إذا اقترن أو ارتبط بشيء آخر ارتباطاً خاصّاً ثمّ انتقل هذا الارتباط إلى الذهن البشري، فإنّ الإنسان وبمجرّد أن يتصوّر أحد هذين الشيئين ينتقل ذهنه إلى الشيء الآخر، فلو ذهب مثلاً إلى بلد معيّن وأصيب هناك بحمى شديدة جدّاً، فإنّه يبقى دائماً حينما يتذكّر ذلك البلد يتذكّر الحمى التي أصابته فيه مع أنّ «الحمى» أجنبية عن «البلد»، ولكن حيث اقترن أحد هذين الشيئين (البلد) اقتراناً خاصّاً وأكيداً بالشيء الآخر (الحمى) فإنّ ذهن الإنسان ينتقل بمجرّد تذكّر أحدهما إلى الآخر.

ما ينبغي التنبيه عليه هنا، هو أنّه لابدّ من وجود ربط خاصّ وقرن أكيد بين الشيئين لا كلّ ربط، فقد يمرّ الإنسان أثناء سفره بالعديد من المناطق، ولكنّه لا يتذكّر بعد ذلك من هذه المناطق إلّا المنطقة التي أصابته فيها الحمّى الشديدة والتي حصل فيها ربط خاصّ وأكيد بينها وبين مرضه ذاك.

وخلاصة القوانين السابقة التي ذكرناها هي أنّ ذهن الإنسان:

١ ـ في القانون الأوّل ينتقل من الخارج إلى الصورة الذهنية.

٢ ـ وفي القانون الثاني ينتقل من المشابه إلى المشابه.

٣ ـ وفي القانون الثالث ينتقل من الشيء الأجنبي إلى الشيء الأجنبي إذا كان بينهما ربط وقرن أكيد.

واعتماداً على هذه المقدّمة يمكننا أن نبيّن نظرية السيّد الشهيد في تفسير علاقة السببية بين اللفظ والمعنى، فإنّه‏ وإن قبل بنظرية «الاعتبار» إلّا أنّه يذهب إلى أنّ «الاعتبار» ليس هو الموجد لعلاقة السببية تلك، وإنّما الموجد لها هو القانون التكويني الثالث الذي يحكم الذهن البشري، أي قدرة ذهن الإنسان على الانتقال من خلال تصوّر شيء أجنبيّ إلى تصوّر شيء أجنبيّ آخر إذا كان هناك قرن وارتباط أكيد وخاصّ بينهما، وكان هذا الارتباط قد انتقل إلى ذهن الإنسان[1].

ومن هنا يكون دور «الاعتبار» هو دور الموجد للربط الخاصّ والقرن

(١) يُعرف هذا القانون في العلوم الطبيعية بـ«نظرية بافلوف في المنبّهات الشرطية» حيث قام هذا العالم الروسي بتجربة على كلب ملخّصها: أنّه كلّما قدّم لذلك الكلب طعاماً قرن ذلك بدقّ الجرس. وقد كرّر هذه العملية عدّة مرّات ـ لتحصل حالة الربط الخاصّ بين تقديم الطعام ودقّ الجرس ـ فوجد بعد ذلك أنّه كلّما دقّ الجرس سال لعاب ذلك الكلب ولو لم يقدّم له الطعام، وما ذلك إلّا لحصول عملية «الاقتران الشرطي» في ذهن الكلب بين الجرس وبين الطعام، فبمجرّد سماع الكلب لصوت الجرس ينتقل ذهنه إلى الطعام فيسيل لعابه.

وبناءً على هذه النظرية استنتج أنّه إذا اقترن شيء بشيء آخر اقتراناً خاصّاً، فإنّ هذا الاقتران يكون سبباً واقعياً لانتقال الذهن حين تصوّره لأحدهما إلى تصوّر الشيء الآخر.

الأكيد بين اللفظ والمعنى؛ وذلك لأنّ الربط بين الأمور الخارجية لا يأتي جزافاً، وبعد أن يوجد هذا الربط الخاصّ والأكيد يفعل ذلك القانون التكويني فعله، فيكون هو الموجب للسببية الواقعية بين ذينك الأمرين الأجنبيين (اللفظ والمعنى).

وعلى أساس هذا التفسير تسمّى نظرية السيّد الشهيدﷺ في تفسير علاقة السببية بين اللفظ والمعنى بنظرية «القرن الأكيد».

ثمّ إنّ عملية الوضع ـ وفق هذا التصوّر ـ لن تكون إلّا سبباً للدلالة التصوّرية فقط، لأنّها لا تحقّق إلّا عملية الربط بين اللفظ والمعنى. فإذا سمع الإنسان اللفظ تصوّر المعنى، وأمّا الدلالة التصديقية الأولى والثانية فإنّ مصدرهما ومنشأهما هو الظهور الحالي والسياقي للكلام لا للوضع، ومن هنا يسمّيان بالدلالة الحالية أو السياقية أيضاً.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**والدلالة التصوّرية هي في حقيقتها علاقة سببية**». أي: علاقة سببية حقيقية.
- قولهﷺ: «**بأن يكون اللفظ بذاته**». أي: لا بجعل جاعل واعتبار معتبر.
- قولهﷺ: «**إنّه اعتبار سببية اللفظ لتصوّر المعنى**». أي: تنزيل اللفظ بمنزلة المعنى كما في تنزيل الطواف منزلة الصلاة.
- قولهﷺ: «**أو ما يقارب هذا المعنى**». أي: معنى اعتبار شيء سبباً لشيء، وما يقارب هذا المعنى هو ما يستفاد من القولين الآخرين، أي القول بأنّ الواضع المعتبر وضع اللفظ أداة لتفهيم المعنى، أو القول بأنّ المعتبر جعل وكوّن اللفظ على المعنى كما توضع الأعمدة على رؤوس الفراسخ.

- قوله قدس سره: «**في الدلالة التصديقية**». أي: الدلالة التصديقية الأولى.
- قوله قدس سره: «**لكلّ من علم به**». أي: علم بالوضع.
- قوله قدس سره: «**لأنّ هذا يعني التزامه ضمناً بأن لا يستعمله مجازاً**». أي: لأنّ هذا الالتزام يعني التزام المتكلّم ضمناً بأن لا يستعمل ذلك اللفظ مجازاً.
- قوله قدس سره: «**أنّ الدلالة اللفظية**». وتسمّى الوضعية أيضاً.
- قوله قدس سره: «**مع أنّ وجودها**». أي: وجود الدلالة اللفظية الوضعية.
- قوله قدس سره: «**على أنّها أبسط من ذلك**». أي: على أنّ الدلالة اللفظية أو الوضعية أبسط ممّا تقوله نظرية التعهّد.
- قوله قدس سره: «**على أساس قانون تكويني للذهن البشري**». وهو ما بيّنته نظرية «بافلوف» في المنبّهات الشرطية.
- قوله قدس سره: «**كلّما ارتبط شيئان**». أحدهما أجنبيّ عن الآخر.
- قوله قدس سره: «**عفوية**». أي: لا بتدخّل متدخّل ولا بوضع واضع معيّن، ومثاله الربط بين الزئير والأسد، وبين المرض وبين البلد الذي يصاب فيه الإنسان به وهكذا.
- قوله قدس سره: «**بالعناية**». أي: بتدخّل الإنسان، وهذا ما يفعله الواضع حين يربط بين اللفظ والمعنى.

الوضع التعييني والتعيّني

وقد قُسّم الوضعُ من ناحيةِ سببه إلى تعيينيٍّ وتعيّنيٍّ، فقيل: إنّ العلاقةَ بين اللفظِ والمعنى إن نشأَتْ من جعلٍ خاصٍّ فالوضعُ تعيينيٌّ، وإن نشأَتْ من كثرة الاستعمالِ بدرجةٍ توجبُ الأُلفةَ الكاملةَ بين اللفظِ والمعنى فالوضعُ تعيّنيٌّ.

ويلاحَظُ على هذا التقسيم بأنّ الوضعَ إذا كان هو «الاعتبارَ» أو «التعهّدَ» فلا يمكنُ أن ينشأَ عن كثرة الاستعمالِ مباشرةً؛ لوضوحِ أنّ الاستعمالَ المتكرّرَ لا يولِّدُ بمجرّده اعتباراً ولا تعهّداً، فلابدّ من افتراضِ أنّ كثرةَ الاستعمالِ تكشفُ عن تكوّنِ هذا الاعتبارِ أو التعهّدِ، فالفرقُ بين الوضعين في نوعيةِ الكاشفِ عن الوضع.

وهذه الملاحظةُ لا تردُ على ما ذكرناه في حقيقةِ الوضعِ مِن أنّه «القرنُ الأكيد» بين تصوّرِ اللفظ وتصوّرِ المعنى، فإنّ حالةَ القرنِ الأكيدِ تحصلُ بكثرةِ الاستعمالِ أيضاً لأنّها تؤدّي إلى تكرار الاقترانِ بين تصوّرِ اللفظِ وتصوّرِ المعنى فيكون القرنُ بينهما أكيداً بهذا التكرارِ إلى أن يبلغَ إلى درجةٍ تجعلُ أحدَ التصوّرين صالحاً لتوليدِ التصوّرِ الآخرِ فيتمُّ بذلك الوضعُ التعيّنيُّ.

الشرح

تبيّن لنا سابقاً أنّ حقيقة الوضع ـ أي: دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له ونشوء العلاقة بينهما ـ ليست هي الاعتبار ولا التعهّد بل هي إيجاد مصداق لذلك القانون التكويني الذي يحكم الذهن البشري والقائل بأنّ إثارة أحد شيئين مرتبطين فيما بينهما ارتباطاً خاصّاً في ذهن الإنسان يؤدّي إلى إثارة الآخر في ذهنه أيضاً وأنّ تصوّر أحدهما يؤدّي إلى تصوّر الآخر.

وفيما يرتبط ببحث حقيقة الوضع توجد ثلاثة بحوث أخرى مترتّبة عليه، هي:

الأوّل: في كيفية تحقّق الربط بين اللفظ والمعنى أو الوضع التعييني والتعيّني كما عنونه السيد الشهيد‍‍ؒ، وهو مادّة بحثنا الآن.

الثاني: في كيفية تصوّر المعنى، وهو مادّة البحث اللاحق.

الثالث: في كيفية تصوّر اللفظ، وهو ما سنبحثه بعد إكمال البحث الثاني.

الوضع التعييني والتعيّني

أمّا بخصوص البحث الأوّل، أي البحث في كيفية تحقّق الربط ووضع اللفظ للمعنى، فإنّ المراد منه بيان طرق ربط اللفظ بالمعنى، وعادةً ما يُعَنْوِنُ علماء الأصول هذا البحث ببحث: «الوضع التعيّني والتعييني» إشارة منهم إلى أنّ هناك طريقين أساسيين لتحقّق صلة الربط بين اللفظ والمعنى، فالوضع ـ إذاً ـ إمّا تعيّني أو تعييني.

أمّا الوضع التعيّني فالمقصود به: الوضع الذي تحصل فيه العلاقة بين

اللفظ والمعنى من كثرة الاستعمال التي توجب الألفة بينهما، لا بسبب وجود واضع مشخّص بحيث يقول ـ مثلاً ـ: اعتبرت هذا اللفظ لذاك المعنى، أو تعهّدت بأن لا أذكر هذا اللفظ إلّا عند إرادة ذاك المعنى.

وأمّا الوضع التعييني فهو: الوضع الناتج من اعتبار معتبر مشخّص وجعل جاعل معيّن يجعل أو يعتبر هذا اللفظ لذاك المعنى.

الوضع التعيّني بناءً على مسلكي الاعتبار والتعهّد

من الواضح أنّ الوضع التعيّني لا معنى له بناءً على مسلكي الاعتبار والتعهّد؛ لأنّنا نحتاج فيهما إلى شخص يعتبر أو يتعهّد، أي: إلى اعتبار وتعهّد، وكثرة الاستعمال لا توجد هذا الاعتبار وهذا التعهّد.

بعبارة أخرى: إنّ الاعتبار أو التعهّد أمر إراديّ يصدر من شخص مريد، وكثرة الاستعمال لا توجد ذلك الأمر الإراديّ.

ومن ثمّ لا يمكننا القول ـ بناءً على مسلكي التعهّد والاعتبار ـ إلّا بوجود الوضع التعييني؛ لعدم إمكان تصوّر وجود الوضع التعيّني من خلالهما.

نعم، يمكن توجيه وجود الوضع التعيّني وفق مسلكي التعهّد والاعتبار، وذلك من خلال كثرة الاستعمال حيث نستكشف وجود معتبر أو متعهّد، وأنّ هناك اعتباراً أو تعهّداً في مرتبة سابقة على كثرة الاستعمال.

بعبارة أخرى: يمكن القول: إنّ «كثرة الاستعمال» معلول «للاعتبار أو التعهّد»، لا أنّه «علّة» لهما، وذلك لأنّهما أمران إراديان ولا يمكن أن يتحقّقا إلّا من خلال وجود المتعهّد أو المعتبر، ولا وجود لهما هنا، ولا تفي كثرة الاستعمال ـ باعتبارها أمراً غير إراديّ ـ بهما، ولا تقوم مقامهما[1].

---

(١) تقسّم المسبّبات عادة إلى قسمين: مسبّبات توليدية ومسبّبات غير توليدية، فالمسبّبات =

وبعبارة فنّية موجزة: إنّ كثرة الاستعمال واسطة في إثبات «الاعتبار والتعهّد» لا أنّها واسطة في ثبوتهما [1]. فإذا قبلنا بأنّ كثرة الاستعمال معلول للاعتبار أو التعهّد لا علّة لهما، وأنّهما موجودان في مرحلة سابقة عليه، فحينئذ سيكون الوضع على نحو واحد هو «الاعتبار» أو «التعهّد» وأمّا الكاشف عن الوضع فهو على نحوين:

١ ـ الكشف عن الاعتبار أو التعهّد بقول المعتبر أو المتعهّد.

٢ ـ الكشف عنهما من خلال كثرة الاستعمال.

وظاهر البحث الذي نحن فيه هو أنّنا نفتّش عن أقسام «الوضع» وأنّه تعيّني وتعييني أم لا، لا عن طرق الكشف عن الوضع.

الوضع التعيّني بناءً على نظرية القرن الأكيد

وأمّا بناءً على نظرية القرن الأكيد، فإنّ دور الوضع فيها ـ كما بيّناه ـ هو إيجاد الربط الأكيد والخاصّ بين اللفظ والمعنى، ولا محذور في أن نقول إنّ إيجاد هذا الربط يمكن أن يحصل:

= التوليدية من قبيل الإحراق بالنسبة إلى النار، إذ النار تحرق ما يلقى فيها ـ مع رفع المانع ـ شاء الملقي أم أبى، وإن كان قد ألقى ما ألقى في البدء عن إرادته.

وأمّا المسبّبات غير التوليدية فإنّ فعلها يتوقّف على إرادة موجود مختار، والاعتبار أو التعهّد ليس من قبيل المسبّبات التوليدية التي يمكن أن تحدث بأيّ سبب كان حتّى ولو كان غير إراديّ ككثرة الاستعمال وإنّما هما من المسبّبات غير التوليدية التي تحتاج في تحقّقهما إلى وجود إرادة من شخص يريد تحقّق هذا الاعتبار أو ذاك التعهّد.

(١) الواسطة في الإثبات هو كون الشيء علّة للعلم بوجود شيء آخر قد يكون ـ أي الشيء الآخر ـ علّة له، كما هو الحال بالنسبة للدخان فهو واسطة في إثبات النار التي هي علّة لوجود الشيء، كالنار بالنسبة للحرارة.

• تارةً من خلال وضع واضع مشخّص، وهذا هو الوضع التعييني أو الكيفي، لأنّه مرتبط بكيفية الوضع.

• وتارة من خلال كثرة الاستعمال الموجبة للألفة بين اللفظ والمعنى، وهذا هو الوضع التعيّني أو الكمّي؛ لأنّه مرتبط بكثرة وكمّية الاستعمال.

الخلاصة: بناءً على نظرية التعهّد أو الاعتبار فإنّ الكاشف عن الوضع هو الذي ينقسم إلى تعيّني وتعييني، لا الوضع نفسه.

وأمّا بناءً على نظرية القرن الأكيد فإنّ الوضع ذاته هو الذي ينقسم إليهما.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**قسّم الوضع من ناحية السبب**». أي إنّ هذا البحث هو بلحاظ سبب تحقّق الوضع لا بلحاظ المعنى الذي يشير إليه الواضع، ولا بلحاظ اللفظ الذي يشير به، فهذان بحثان سيأتيان فيما بعد.
- قولهﷺ: «**الاستعمال المتكرّر لا يولِّد**». لأنّ الاعتبار والتعهّد أمران إراديّان لا يمكن أن يوجدا من أمر غير إراديّ.
- قولهﷺ: «**فالفرق بين الوضعين**». أي: التعييني والتعيّني.
- قولهﷺ: «**في نوعية الكاشف عن الوضع**». لا في الوضع ذاته.
- قولهﷺ: «**وهذه الملاحظة**». أي: ملاحظة انقسام الكاشف عن الوضع إلى تعيّني وتعييني لا انقسام الوضع ذاته إليهما.

توقّف الوضع على تصوّر المعنى

ويُشترطُ في كلِّ وضعٍ يباشرهُ الواضعُ أن يتصوّرَ الواضعُ المعنى الذي يريدُ أن يضعَ اللفظَ له؛ لأنّ الوضعَ بمثابةِ الحكمِ على المعنى واللفظِ، وكلُّ حاكمٍ لابدّ له من استحضارِ موضوعِ حكمِه عند جعلِ ذلك الحكمِ.

وتصوّرُ المعنى تارةً يكونُ باستحضارِه مباشرةً وأخرى باستحضارِ عنوانٍ منطبقٍ عليه وملاحظتِه بما هو حاكٍ عن ذلك المعنى. وهذا الشرطُ يتحقّق في ثلاثِ حالات:

الأولى: أن يتصوّرَ الواضعُ معنىً كلّياً كالإنسان ويضعَ اللفظَ بإزائه، ويُسمّى بالوضعِ العامِّ والموضوعِ له العامِّ.

الثانيةُ: أن يتصوّرَ الواضعُ معنىً جزئياً كزيدٍ ويضعَ اللفظَ بإزائه، ويسمّى بالوضعِ الخاصِّ والموضوعِ له الخاصِّ.

الثالثةُ: أن يتصوّرَ الواضعُ عنواناً مشيراً إلى أفرادِه ويضعَ اللفظَ بإزاءِ الفردِ الملحوظِ مِن خلالِ ذلك العنوانِ المشير، ويُسمَّى بالوضعِ العامِّ والموضوعِ له الخاصِّ.

وهناك حالةٌ رابعةٌ لا يتوفّرُ فيها الشرطُ المذكورُ ويُطلقُ عليها

اسمُ الوضعِ الخاصِّ والموضوعِ له العامِّ، وهي: أن يتصوّرَ الفردَ ويضعَ اللفظَ لمعنىً جامعٍ، وهذا مستحيلٌ لأنّ الفردَ والخاصَّ ليس عنواناً منطبقاً على ذلك المعنى الجامعِ ليكونَ مشيراً إليه، فالمعنى الجامعُ في هذه الحالةِ لا يكونُ مستحضَراً بنفسِه ولا بعنوانٍ مشيرٍ إليه ومنطبقٍ عليه.

ومثالُ الحالةِ الأولى أسماءُ الاجناس، ومثالُ الحالةِ الثانيةِ الاعلامُ الشخصيةُ، وأمّا الحالةُ الثالثةُ فقد وقع الخلافُ في جعلِ الحروفِ مثالاً لها، وسيأتي الكلامُ عن ذلك في بحثٍ مقبلٍ إن شاء اللهُ تعالى.

الشرح

توقف الوضع على تصوّر المعنى

إنّ بحث «توقّف الوضع على تصوّر المعنى» هو البحث الثاني المتعلّق ببحث «حقيقة الوضع»، وهو مادّة بحثنا الآن.

لو حلّلنا عملية الوضع لوجدنا أنّ الواضع يقوم بعملية حكم اختيارية يحكم من خلالها على أنّ هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى لا لمعنى آخر.

ومن هنا لابدّ للواضع ـ وكأيّ حاكم آخر ـ أن يتصوّر موضوع القضية التي يحكم فيها، وهذا الموضوع مؤلّف من طرفين، المعنى واللفظ، فلابدّ له أن يتصوّر طرف المعنى وطرف اللفظ ليحكم بعد ذلك بأحدهما على الآخر.

أقسام تصوّر المعنى

ثمّ إنّ تصوّر كلّ من المعنى واللفظ له عدّة أقسام، فإنّ المعنى ـ وهو محلّ بحثنا ـ تارةً يُتصوّر بنفسه، وأخرى يتصوّر من خلال عنوان ينطبق عليه ويحكي عنه ويشير إليه.

وهذا المعنى المتصوَّرُ ـ بنفسه أو بعنوان مشير إليه ـ إمّا كلّي أو جزئيّ، فيتحصّل لدينا أربعة أقسام من تصوّر الواضع للمعنى، هي:

الأوّل: الوضع العامّ والموضوع له العامّ: وفي هذه الحالة يتصوّر الواضع معنىً كلّياً بنفسه ويضع له لفظاً بإزائه، فيتصوّر مثلاً معنى الإنسان

ومفهومه أي الصورة الذهنية[١] التي يمتلكها كلّ واحد منّا عن الإنسان، لا أن يتصوّر لفظ «الإنسان» ثمّ يضعه بإزاء المعنى الكلّي الذي تصوّره، لأنّ اللفظ ـ كلّ لفظ ـ جزئيٌّ حتّى مثل لفظ «إنسان»، وكلامنا في القسم الأوّل الذي يكون فيه الوضع والموضوع له عامّين.

ومثال هذه الحالة هو أسماء الأجناس ـ كما في اللغة العربية ـ كالإنسان والشجر والبقر وغير ذلك[٢].

الثاني: الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ: وهذه الحالة عكس الحالة الأولى تماماً، وذلك أن يتصوّر الواضع معنى جزئياً كـ «زيد»، وليس المراد هنا أنّ لفظ زيد جزئيٌّ؛ لأنّ كلّ لفظ جزئيٌّ حتّى لفظ «الإنسان»، ولكنّ المراد أنّ المعنى المتصوّر يكون معنى جزئياً، ثمّ يضع الواضع لفظاً قبال هذا المعنى الجزئي، ولذا يسمّى هذا الوضع خاصّاً والموضوع له خاصّاً أيضاً. ومن أمثلة هذه الحالة كلّ الأسماء الشخصية كزيد وعمرو...

الثالث: الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ: وفي هذه الحالة يتصوّر الواضع معنى كلياً ولكنه لا يضع اللفظ لذلك المعنى الكلّي كما في الحالة

---

(١) الوجود ـ كما في علم المنطق ـ على أربعة أقسام، وجود خارجيّ وذهنيّ ولفظيّ وكتبيّ، فالوجود الخارجي لزيد هو وجوده الشخصي الخارجي، ووجوده اللفظي هو حروف كلمة زيد التي نتلفّظها، ووجوده الكتبي هو كتابة كلمة زيد على اللوح أو الورقة، ووجوده الذهني هو المعنى الذي يكون الوجود اللفظي أو الكتبي حاكياً عنه. (**المنطق** للمظفّر: ص٣٢).

(٢) أشار إلى الأجناس اللغوية تنبيهاً منه إلى أعمّيتها بالنسبة إلى الأجناس المنطقية؛ فهي شاملة لها وللأنواع المنطقية كالإنسان ـ مثلاً ـ فالنسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق، فالمقصود في المقام هو الأجناس اللغوية الشاملة للأجناس والأنواع المنطقية معاً.

الأولى، وإنّما للفرد الذي يراه من خلال ذلك الكلّي، فهو يريد أن يضع اللفظ لـ «زيد» ولكن من خلال المعنى الكلّي الذي هو «الإنسان».

وقد ذهب الأصوليون إلى إمكانية وقوع هذا القسم، فمن الممكن تصوّر «زيد» وتصوّر «الإنسان» الذي ينطبق على زيد، فالإنسان هو زيد وزيد هو الإنسان، والاختلاف بينهما هو كالاختلاف بين «لا بشرط» و «بشرط شيء»، أي أنّ زيداً هو الإنسان بإضافة المشخّصات الفردية. فالإنسان بشرط شيء هو زيد، ولكن الإنسان هو زيد خالياً من تلك المشخّصات، فزيد لا بشرط من حيث مشخّصاته هو الإنسان.

بعبارة أخرى: إنّ بإمكان الواضع أن يتصوّر الشيء بنفسه أو بوجهه، لأنّ «وجه الشيء» هو «الشيء بوجه»، فالإنسان هو وجه زيد لأنّه عنوان مشير إليه، ووجه الشيء ـ أي: الإنسان ـ هو زيد «بوجه» أي من غير الخصوصيات الفردية التي يتمتّع بها زيد.

فبإمكان الواضع أن يتصوّر وجه الشيء ـ أي: الكلّي ـ ويجعله عنواناً ويضع اللفظ للجزئي المعنون بذلك العنوان الكلّي، ومن هنا يسمّى هذا الوضع بالعامّ والموضوع له الخاصّ.

وهذه الحالة ممكنة عقلاً، ولكن هل وقعت في اللغة فعلاً؟ ذهب بعضٌ إلى القول بأنّ الحروف هي مصداق هذه الحالة، ورفض آخرون هذا القول، والتحقيق في هذا موكول إلى بحث «المعنى الحرفي».

الرابع: الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ: وفي هذه الحالة يتصوّر الواضع معنى جزئياً ويضع اللفظ لمعنىً كلّي وليس لذلك الفرد المتصوّر، وهذا القسم غير ممكن؛ لأنّ الموضوع له ليس مُتصوّراً بنفسه؛ إذ المفروض أنّ المتصوّر جزئيّ، وليس متصوّراً بوجهه لأنّ الجزئيَّ ليس وجهاً للكلّي،

وهكذا لا يتوافر للواضع شرط الوضع الصحيح فيستحيل عليه أن يضع هنا وضعاً صحيحاً.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**الوضع بمثابة الحكم**». وكلّ حكم يحتاج إلى محكوم وهو المعنى، ومحكوم به وهو اللفظ.
- قولهﷺ: «**وهذا الشرط**». أي: شرط تصوّر المعنى الذي يراد وضع اللفظ له إمّا باستحضاره مباشرة أو باستحضار عنوان ينطبق عليه.
- قولهﷺ: «**في ثلاث حالات**». ذكرﷺ ثلاث حالات وإن كان التقسيم يقتضي أربع حالات؛ ذلك لأنّ الحالة الرابعة غير ممكنة كما تبيّن لنا ذلك.
- قولهﷺ: «**كالإنسان**». ليس المراد لفظ «الإنسان» بل معناه ومفهومه، أي: الوجود الذهني للإنسان لا الوجود اللفظيّ أو الكتبيّ.
- قولهﷺ: «**والموضوع له العامّ**». الموضوع له هو المعنى الكلّي.
- قولهﷺ: «**كزيد**». ليس المراد هنا لفظ «زيد» بل المراد منه هو المعنى الجزئي المتصوّر من خلال زيد.
- قولهﷺ: «**والموضوع له الخاصّ**». الموضوع له: هو المعنى الجزئي.
- قولهﷺ: «**لا يتوفّر فيها الشرط المذكور**». أي: شرط تصوّر المعنى إمّا بنفسه أو بوجه مشير إليه.
- قولهﷺ: «**في بحث مقبل**». أي: في بحث «المعنى الحرفي».

توقّف الوضع على تصوّر اللفظ

كما يتوقّفُ الوضعُ على تصوّر المعنى كذلك يتوقّفُ على تصوّر اللفظ، إمّا بنفسِه فيسمَّى الوضعُ «شخصياً» وإمّا بعنوانٍ مشيرٍ إليه فيسمّى الوضعُ «نوعياً». ومثالُ الأوّل: وضعُ أسماءِ الأجناس، ومثالُ الثاني: وضعُ الهيئةِ المحفوظةِ في ضمن كلِّ أسماء الفاعلين لمعنى هيئةِ اسمِ الفاعل، فإنَّ الهيئةَ لمّا كانت لا تنفصلُ في مقام التصوّر عن المادّة وكان من الصعبِ إحضارُ تمامِ الموادِّ عند وضعِ اسمِ الفاعل، اعتادَ الواضعُ أن يُحضِرَ الهيئةَ في ضمن مادّةٍ معيّنةٍ كفاعلٍ، ويضعَ كلَّ ما كان على هذه الوتيرةِ للمعنَى الفلانيِّ فيكونُ الوضعُ «نوعياً».

الشرح

توقف الوضع على تصوّر اللفظ

هذا هو البحث الثالث المتعلّق ببحث «حقيقة الوضع»، فبعد أن بحثنا كيفية تحقّقه وطرقه وأقسام تصوّر المعنى، ننتقل إلى بحث أقسام «تصوّر اللفظ»، إذ لابدّ للواضع وهو يمارس عملية الوضع أن يتصوّر اللفظ الذي يريد أن يضعه بإزاء المعنى، كما كان عليه أن يتصوّر المعنى الذي يريد أن يضع اللفظ له.

أقسام تصوّر اللفظ

إنّ تصوّر اللفظ يتمّ على نحوين:

الأوّل: الوضع الشخصي: وهو أن يتصوّر الواضع اللفظ بنفسه ثمّ يضعه بإزاء المعنى المتصوّر، كما في أسماء الأجناس كالشجر والبقر، ويسمّى الوضع في هذه الحالة بالوضع الشخصي.

الثاني: الوضع النوعي: ويلجأ الواضع إلى هذا النحو حين يجد أنّ الأمور المحكيّ عنها بالمعنى الكلّي كثيرة جدّاً ولا يستطيع أن يتصوّرها كلّها، فيقول مثلاً: إنّ هيئة «اسم الفاعل» هي للتعبير عن الهيئة الموجودة في موادّ كثيرة جدّاً، كالضارب والآكل والشارب والنائم و... فلا يستطيع أن يستحضرها جميعاً ليضع بإزاء كلّ مادّة مادّة هيئتها، ومن هنا فهو يحاول أن يحضر الهيئة في ضمن مادّة معيّنة كـ «الفاعل» ويضع هذه المادّة لكلّ معنى على هذه الوتيرة.

وليست لمادّة «فاعل» خصوصية هنا، وإنّما هي ممّا اتّفقت عليها كلمات اللغويين وإلّا كان بالإمكان أن يتّفقوا على مادّة «ضارب» أو «نائم» وما شابه. وعلى كلّ حال، فإنّ الوضع هنا يسمّى بالوضع النوعي.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**الهيئة لا تنفصل في مقام التصوّر عن المادّة**». بل يستحيل ذلك لأنّ الهيئة معنى حرفيّ، والمعنى الحرفي غير مستقلّ ولابدّ له من واسطة لكي يتصوّر.

المجاز

يكتسبُ اللفظُ بسبب وضعه للمعنى الحقيقيِّ صلاحيةَ الدلالةِ على المعنى الحقيقيِّ من أجل الاقترانِ الخاصِّ بينهما، كما يكتسبُ صلاحيةَ الدلالةِ على كلِّ معنىً مقترنٍ بالمعنى الحقيقيِّ اقتراناً خاصّاً كالمعاني المجازيةِ المشابهةِ، غيرَ أنّها صلاحيةٌ بدرجةٍ أضعفَ، لأنّها تقومُ على أساس مجموعِ اقترانين، ومع اقترانِ اللفظِ بالقرينة على المعنى المجازيِّ تصبحُ هذه الصلاحيةُ فعليةً ويكون اللفظُ دالاًّ فعلاً على المعنى المجازيِّ .

وأمّا في حالةِ عدمِ وجودِ القرينةِ فالذي ينسبقُ إلى الذهنِ من اللفظِ تصوّرُ المعنى الموضوعِ له، ومن هنا يقال: إنّ ظهورَ الكلام في مرحلةِ المدلولِ التصوّريِّ يتعلّقُ بالمعنى الموضوعِ له دائماً، بمعنى أنّه هو الذي تأتي صورتُه إلى الذهنِ بمجرّدِ سماعِ اللفظِ دون المعنى المجازيّ.

وما ذكرناه من اكتسابِ اللفظِ صلاحيةَ الدلالة على المعنى المجازيِّ، لا يحتاجُ إلى وضعٍ خاصٍّ وراءَ وضعِ اللفظِ لمعناه الحقيقيِّ، وإنّما يحصلُ بسبب وضعِه للمعنى الحقيقيّ .

وإنّما الكلامُ في أنّه هل يصحُّ استعمالُ اللفظِ في المعنى المجازيِّ ما دام أصبحَ صالحاً للدلالة عليه أو تتوقّفُ صحّتُه على وضعٍ

معيّن؟

وعلى تقديرِ القولِ بالتوقّفِ لابدّ من تصويرِ الوضعِ المصحِّحِ للاستعمال المجازيِّ بنحوٍ يختلفُ عن الوضعِ للمعنى الحقيقيِّ ـ وإلّا لانقلبَ المعنى المجازيُّ إلى حقيقيٍّ وهو خلفٌ ـ ويحفظُ الطوليةَ بين الوضعين على نحوٍ يفسّرُ أسبقيةَ المعنى الحقيقيِّ إلى الذهنِ عند سماعِ اللفظِ المجرَّدِ عن القرينة، وذلك بأن يُدّعى مثلاً وضعُ اللفظِ المنضمِّ إلى القرينةِ للمعنى المجازيِّ. فحيثُ لا قرينةَ، تنحصرُ علاقةُ اللفظِ بالمعنى الحقيقيِّ ولا يزاحمُه المعنى المجازيُّ.

والصحيحُ عدمُ الاحتياجِ إلى وضعٍ في المجازِ لتصحيحِ الاستعمالِ؛ لأنّه: إن أُريدَ بصحّةِ الاستعمالِ حسنُه فواضحٌ أنّ كلَّ لفظٍ له صلاحيةُ الدلالة على معنىً يحسُنُ استعمالُه فيه وقُصِدَ تفهيمُه به، واللفظُ له هذه الصلاحيةِ بالنسبة إلى المعنى المجازيِّ كما عرفتَ؛ فيصحُّ استعمالُه فيه.

وإن أريدَ بصحّةِ الاستعمالِ انتسابُه إلى اللغةِ التي يريدُ المتكلّمُ التكلّمَ بها، فيكفي في ذلك أن يكونَ الاستعمالُ مبنيّاً على صلاحيةٍ في اللفظِ للدلالةِ على المعنى ناشئةٍ من أوضاعِ تلك اللغة.

الشرح

كنّا نتحدّث فيما سبق عن وضع اللفظ للمعنى الحقيقي، وأنّ المعنى الحقيقي هو الذي يقصده ويريده الواضع حين يضع اللفظ الخاصّ به، ولكنّنا نعلم أنّ في اللغة العربية معانيَ مجازية كثيرة وراء المعاني الحقيقية، فما هي حقيقة المعنى المجازي؟

المعنى المجازي

حينما يقال: إنّ لفظ «أسد» موضوع لمعناه المعروف ولهذه الصورة الذهنية المأخوذة من حيوان مفترس موجود في الخارج له خصوصيات معيّنة، فإنّ المراد من صورته الذهنية ومعناه هو المعنى الحقيقي، أي هو: حقيقة ما موجود في الخارج[1].

بعبارة أخرى: إنّ لهذا المعنى مصداقاً واقعيّاً حقيقيّاً في الخارج هو الحيوان المفترس.

ولكن لو افترضنا وجود شيء آخر في الخارج مشابه للأسد في قوّته أو شجاعته أو أيّ أمر آخر، كأن نجد إنساناً شجاعاً ـ مثلاً ـ فحينئذ نتساءل عن إمكانية إطلاق لفظ الأسد على هذا الإنسان بلحاظ وجود حيثية

---

(١) هناك بحث فلسفيّ في أنّ ما نعلمه هو حقيقة ما في الخارج لا أنّه مشابه له، وإن كان ما في الذهن وجوداً ذهنياً وما في الخارج وجوداً خارجياً، وإلّا لو كان ما نعلمه مشابهاً لما في الخارج لا حقيقته لأمكن سلخه وسلبه عنه ولعادت كلّ علومنا جهالات وسفسطة، وبسط هذا البحث موكول إلى محلّه من البحوث الفلسفية.

الشجاعة المشتركة بين الأسد وبينه؟

هنا يجاب عادة بإمكانية إطلاق لفظ الأسد على الإنسان الشجاع ولكن مع وجود قرينة تدلّ على أنّ المراد من لفظ الأسد هو الإنسان الشجاع لا الحيوان المفترس، فلو رأى شخص إنساناً شجاعاً وقال: رأيت أسداً، وسكت، لقادت الدلالة التصوّرية السامع إلى المعنى الحقيقي للّفظ وهو أنّه رأى الحيوان المفترس، وأمّا لو جاء بقرينة صارفة كأن يقول: «رأيت أسداً يكتب» لتصرّفت هذه القرينة في الدلالة التصديقية الحقيقية لدى السامع، ولتحوّلت هذه الدلالة إلى الدلالة التصديقية المجازية.

بعبارة أخرى: إنّه من دون القرينة يبقى اللفظ على معناه الحقيقي، إذ لا يمكن التلاعب بالدلالة التصوّرية وتحويلها من الحقيقة إلى المجاز؛ لما علمناه من أنّ الدلالة التصوّرية تحصل بفعل السببية الحقيقية الموجودة بين اللفظ وبين معناه الحقيقي.

من هنا يقال أيضاً: إنّ صلاحية اللفظ للدلالة على المعنى المجازي صلاحية بالقوّة، وتتحوّل إلى صلاحية بالفعل مع اقتران اللفظ بالقرينة الصارفة.

وهكذا نستنتج أنّ المعنى المجازي لا يمكن أن يكون في عرض المعنى الحقيقي وإنّما هو في طوله[1] بحيث يكون بينهما ترتّب طوليّ يبدأ بالمعنى الحقيقي وينتهي بالمجازي، فإنّنا وبمجرّد أن نسمع لفظ «الأسد» في جملة: «رأيت أسداً يكتب»، ينصرف ذهننا إلى الحيوان المفترس، أي المعنى

---

(١) وإلّا لصار المعنيان حقيقيين كما في المشتركات اللفظية مثل لفظة «عين» الدالّة على أكثر من معنى حقيقي كالعين الجارية والباصرة. وهذا خلاف الفرض؛ لأنّ البحث مختصّ بالمعنى الحقيقي والمجازي.

الحقيقي ولكن ما إن نسمع بلفظة «يكتب» حتّى نعلم أنّ المراد به ليس الحيوان المفترس وإنّما الإنسان الشجاع أي المعنى المجازي.

والحاصل: إنّ اللفظ إذا وضع لمعنىً حقيقيّ اكتسب صلاحية الدلالة على ذلك المعنى بسبب الاقتران الخاصّ بينهما والذي حدث بوضع الواضع، كما يكتسب هذا اللفظ صلاحية الدلالة على كلّ معنى يشابهه ويقترن به اقتراناً خاصّاً، وبهذا يحتاج المعنى المجازي إلى اقترانين: اقتران اللفظ بالمعنى، واقترانه بالمعنى المقترن بالقرينة أيضاً، بينما يحتاج المعنى الحقيقي إلى اقتران واحد هو اقتران اللفظ بالمعنى فقط.

عدم احتياج المجاز لوضع جديد

ثمّ إنّ هذه الصلاحية التي يكتسبها اللفظ للدلالة على المعنى المجازي لا تحتاج إلى وضع جديد؛ إذ يكفي الوضع الأوّل، وما ذلك إلّا بسبب المشابهة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، والتي صحّحت هذا الاستخدام المجازي.

وبعد أن يكتسب اللفظ صلاحية الدلالة على المعنى المجازي، فهل يحتاج هذا اللفظ إلى وضع جديد لكي يصحّ استعماله في هذا المعنى؟

بعبارة أخرى: إذا كان اللفظ لا يحتاج إلى وضع جديد لكي يكون دالاًّ على المعنى المجازي بالقوّة، فهل يحتاج إلى وضع جديد لكي يكون دالاًّ على هذا المعنى بالفعل؟

في المسألة قولان:

الأوّل: وهو الحاجة إلى مثل هذا الوضع؛ لأنّه يرى أنّ المعنى المجازي غير المعنى الحقيقي، ولمّا كانت دلالة اللفظ على المعنى تحتاج إلى «الوضع»

فنحن هنا بحاجة إلى وضعين؛ الأوّل: للمعنى الحقيقي، والثاني: للمعنى المجازي.

غير أنّ أصحاب هذا القول لابدّ أن يجعلوا الوضع الثاني وضعاً مختلفاً عن الوضع الأوّل، وأن يكون بالصورة التي تجعل المعنى المجازي في طول المعنى الحقيقي لا في عرضه، وإلّا للزم أن يكون المعنيان حقيقيين، وهذا خلاف ما هو مفترض من أنّ المعنى الثاني مجازيّ.

وقد طرحت عدّة محاولات لتصوير هذا الوضع الخاصّ بالمعنى المجازي، إحداها: أن يكون الوضع مركّباً من اقترانين، اقتران اللفظ بالمعنى، واقتران اللفظ بالقرينة الإضافية، فيوضع اللفظ المنضمّ إلى القرينة للمعنى المجازي، فإذا جاء اللفظ بلا قرينة دلّ على المعنى الحقيقي، وأمّا إذا جاء معها فإنّه يدلّ على المعنى المجازي، ولا تزاحم ـ حينئذ ـ بين المعنيين، وإنّما يترتّبان طولياً.

الثاني: ما اختاره السيّد الشهيدؒ ومفاده: أنّ صحّة استعمال اللفظ في المعنى المجازي لا تحتاج إلى وضع جديد؛ وذلك لأنّ صحّة الاستعمال:

• إذا كانت تعني حسن الاستعمال، فالاستعمال في المعنى المجازي حسن؛ لأنّ المفروض أنّ للّفظ صلاحية الاستعمال في هذا المعنى، وما له الصلاحية في الاستعمال يحسن استعماله.

• وإذا كانت صحّة الاستعمال تعني أنّ ذلك الاستعمال هو وفق قوانين اللغة، فإنّ وصف اللفظ بأنّ له صلاحية الدلالة على المعنى المجازي معناه أنّ استعماله في هذا المعنى استعمال وفق قوانين اللغة ومنتسب إليها لا خارجاً عنها.

الخلاصة

١ ـ إنّ اللفظ كما يكتسب صلاحية الدلالة على المعنى الحقيقي من خلال الوضع، فإنّه يكتسب صلاحية الدلالة على المعنى المجازي المشابه من خلال نفس ذلك الوضع.

٢ ـ إنّ دلالة اللفظ على المعنى المجازي هي في طول دلالته على المعنى الحقيقي لا في عرضه وإلّا لكان كلاهما حقيقياً.

٣ ـ إنّ الذي يسوق اللفظ إلى المعنى المجازي هو القرينة الصارفة.

٤ ـ ومن هنا احتاج المعنى الحقيقي إلى اقتران أكيد واحد هو اقتران اللفظ بالمعنى، واحتاج المعنى المجازي إلى اقترانين هما: اقتران اللفظ بالمعنى، واقترانه بالمعنى المقترن بالقرينة.

٥ ـ إنّ اللفظ كما لا يحتاج إلى وضع جديد ليكتسب صلاحية الدلالة على المعنى المجازي، كذلك لا يحتاج إلى وضع جديد لكي يصحّ استعماله في هذا المعنى .

أضواء على النصّ

- قوله‏‏: «**كما يكتسب صلاحية**». هذه الصلاحية هي في طول الصلاحية الأولى لا في عرضها.
- قوله‏‏: «**اقتراناً خاصّاً**». الذي يدلّنا على هذا الاقتران الخاصّ هو القرينة الصارفة.
- قوله‏‏: «**على أساس مجموع اقترانين**». هما اقتران اللفظ بالمعنى، واقتران اللفظ بالمعنى المقترن بالقرينة.

- قولهﷺ: «**ومع اقتران اللفظ بالقرينة على المعنى المجازي تصبح هذه الصلاحية فعلية**». وأمّا قبل هذا الاقتران بالقرينة كانت هناك صلاحية للفظ بالقوّة فقط.
- قولهﷺ: «**هو الذي تأتي صورته إلى الذهن بمجرّد سماع اللفظ**». أي: تحصل دلالة تصوّرية، وأمّا بناءً على نظرية «التعهّد» فإنّ الذي ينسبق إلى الذهن مباشرة هو الدلالة التصديقية.
- قولهﷺ: «**أو تتوقّف صحّته**». أي: صحّة الاستعمال.
- قولهﷺ: «**وعلى تقدير القول بالتوقّف**». أي: توقّف صحّة الاستعمال على الوضع الجديد.
- قولهﷺ: «**وهو خلف**». لأنّ المعنى الثاني هو معنى مجازيّ حسب الفرض لا حقيقيّ.
- قولهﷺ: «**ويحفظ الطولية**». إذ لو كانا في عرض واحد لأصبحا معنيين حقيقيين معاً، وهذا خلاف الفرض؛ لأنّ المعنى الثاني مجازيّ.
- قولهﷺ: «**مثلاً**». إشارة إلى أنّ هناك طرقاً عدّة، هذا أحدها.
- قولهﷺ: «**واللفظ له هذه الصلاحية**». بسبب الجعل الأوّل.
- قولهﷺ: «**الاستعمال مبنياً على صلاحية في اللفظ**». ناشئة من الجعل الأوّل.
- قولهﷺ: «**ناشئة**». أي: الصلاحية.

علامات الحقيقة والمجاز

ذكر المشهورُ عدّةَ علاماتٍ لتمييز المعنى الحقيقيِّ عن المجازيِّ.

• منها: التبادرُ من اللفظ، أي انسباقُ المعنى إلى الذهنِ منه؛ لأنّ المعنى المجازيَّ لا يتبادرُ من اللفظ إلّا بضمِّ القرينةِ، فإذا حصلَ التبادرُ بدونِ قرينةٍ كشفَ عن كون المتبادرِ معنى حقيقياً.

وقد يُعترضُ على ذلك: بأنّ تبادرَ المعنى الحقيقيِّ من اللفظِ يتوقّفُ على علمِ الشخصِ بالوضعِ، فإذا توقّفَ علمُه بالوضعِ على هذه العلامةِ لزمَ الدورُ.

وأُجيب على ذلك: بأنّ التبادرَ يتوقّفُ على العلمِ الارتكازيِّ بالمعنى، وهو العلمُ المترسّخُ في النفسِ، الذي يلتئمُ مع الغفلةِ عنه فعلاً، والمطلوبُ من التبادرِ العلمُ الفعليُّ المتقوِّمُ بالالتفاتِ، فلا دورَ، كما أنّ افتراضَ كونِ التبادرِ عند العالم علامةً عند الجاهلِ لا دورَ فيه أيضاً.

والتحقيقُ: أنّ الاعتراضَ بالدور لا محلّ له أساساً لأنّه مبنيٌّ على افتراضِ أنّ انتقالَ الذهن إلى المعنى من اللفظ فرعُ العلمِ بالوضع مع أنّه فرعُ نفسِ الوضع (أي وجودِ عمليةِ القرنِ الأكيدِ بين تصوّرِ اللفظِ وتصوّرِ المعنى في ذهنِ الشخص). فالطفلُ الرضيعُ الذي

اقترنتْ عنده كلمةُ «ماما» برؤية أمّه يكفي نفسُ هذا الاقترانِ الأكيدِ ليتصوّرَ أمَّه عندما يسمعُ كلمةَ «ماما» مع أنّه ليس عالماً بالوضع؛ إذ لا يعرفُ معنى الوضع.

فالتبادرُ إذاً يتوقّفُ على وجودِ عمليةِ القرنِ الأكيدِ بين التصوّرينِ في ذهنِ الشخص، والمطلوبُ من التبادرِ تحصيلُ العلمِ بالوضعِ، أي العلمِ بذلك القرنِ الأكيدِ، فلا دورَ.

• ومنها: صحّةُ الحملِ، فإن صحَّ الحملُ الأوّليُّ الذاتيُّ للّفظ المرادِ استعلامُ حالِه، على معنىً، ثبت كونُه هو المعنى الموضوعَ له. وإن صحَّ الحملُ الشايعُ، ثبتَ كونُ المحمولِ عليه مصداقاً لعنوان هو المعنى الموضوعُ له اللفظُ. وإذا لم يصحَّ كلا الحملينِ ثبت عدمُ كونِ المحمولِ عليه نفسَ المعنى الموضوعِ له ولا مصداقه.

والصحيحُ: أنّ صحّةَ الحمل إنّما تكونُ علامةً على كون المحمولِ عليه هو نفسَ المعنى المرادِ في المحمول أو مصداقَ المعنى المراد، أمّا أنّ هذا المعنى المرادَ في جانب المحمولِ هل هو معنىً حقيقيٌّ للّفظِ أو مجازيٌّ؟ فلا سبيلَ إلى تعيُّنِ ذلك عن طريقِ صحّةِ الحملِ، بل لابدّ أن يرجِعَ الإنسانُ إلى مرتكزاتِه لكي يعيِّن ذلك.

• ومنها: الاطّرادُ، وهو أن يصحَّ استعمالُ اللفظِ في المعنى المشكوكِ كونُه حقيقياً في جميعِ الحالات وبلحاظِ أيِّ فردٍ من أفراد ذلك المعنى، فيدلُّ الاطّرادُ في صحّة الاستعمالِ على كونِه هو المعنى

الحقيقيَّ للّفظِ، إذ لا اطّرادَ في صحّةِ الاستعمالِ في المعنى المجازيِّ.

وقد أُجيبَ على ذلك بأنّ الاستعمالَ في معنىً إذ صحَّ مجازاً ولو في حالٍ وبلحاظِ فردٍ، صحَّ دائماً وبلحاظِ سائرِ الأفرادِ مع الحفاظِ على كلِّ الخصوصياتِ والشؤونِ التي بها صحَّ الاستعمالُ في تلك الحالةِ أو في ذلك الفردِ، فالاطّرادُ ثابتٌ إذاً في المعاني المجازيّةِ أيضاً مع الحفاظِ على الخصوصياتِ التي بها صحَّ الاستعمالُ.

الشرح

تبيّن لنا سابقاً أنّ اللفظ يوضع للمعنى الحقيقي، وقد يستعمل[1] في المعنى المجازي أيضاً. من هنا يمكن أن نتساءل: هل هناك علامات أو طرق لتمييز المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي فيما لو استعمل لفظ ولم نعلم أنّه استعمل في معناه الحقيقي أم المجازي؟ وجواب هذا التساؤل هو مادّة بحثنا الآن.

علامات الحقيقة والمجاز

في مقام الجواب على التساؤل المطروح ذكرت عدّة علامات:

العلامة الأولى: التبادر

إذا سمع الإنسان لفظاً ولم يكن هناك أيّة قرينة في الكلام تصرفه عن معناه ، فإنّ المعنى والمفهوم الذي يتبادر إليه ذهنه مباشرة هو المعنى الحقيقي لذلك اللفظ، وأمّا المعنى المجازي فهو يحتاج إلى قرينة لكي يتبادر إلى الذهن.

إشكال الدور

وقد أورد على هذه العلامة بالإشكال التالي: إنّ ما نريد أن نحصل عليه من التبادر هو أنّ هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى، ليثبت بعده أنّ المعنى المتبادر هو المعنى الحقيقي، لأنّ الواضع يضع اللفظ لمعناه الحقيقي.

---

(١) نقول «يستعمل» ولا نقول «يوضع» للمعنى المجازي؛ لأنّنا أثبتنا سابقاً أنّ المعنى المجازي لا يحتاج إلى وضع جديد.

بعبارة أخرى: إنّ التبادر سيكون سبباً للعلم بالوضع، والعلم بالوضع سيقودنا إلى المعنى الحقيقي، غير أنّ التبادر وحصول المعنى في ذهن الإنسان لا يحصل إلّا إذا كان الإنسان عالماً من قبل بوضع اللفظ لذلك المعنى. والنتيجة: أنّ التبادر لا يحصل إلّا إذا علم الإنسان بالوضع، ونحن نريد أن نثبت أنّ الإنسان يحصل له العلم بالوضع من خلال التبادر، أي أنّ التبادر متوقّف على العلم بالوضع، والعلم بالوضع متوقّف على التبادر، وهو الدور المحال.

أجوبة إشكال الدور

غير أنّ إشكال الدور هذا غير تامّ، ويمكن الاجابة عليه بأجوبة ثلاثة:

الأوّل: العلم ارتكازيّ وفعليّ تفصيلي.

توضيحه: يمكن تقسيم العلم إلى قسمين:

الأوّل: العلم الارتكازي، وهو العلم المغفول عنه وغير الملتفت إليه أي هو العلم الراسخ في النفس الذي يجتمع مع الغفلة ولا يلتفت إليه إلّا بمؤونة وتنبيه. مثاله: علم الصائم بحاله في شهر رمضان المبارك، فقد ينوي الصائم صيام شهر رمضان كلّه، ولكنّه قد يغفل عن تلك النيّة في يوم من أيّام هذا الشهر، فإذا ما سئل عن صيامه، قال: إنّي صائم، وما ذلك إلّا لوجود علم ارتكازيّ عنده بأنّه صائم ولو كان غافلاً عنه.

وهكذا في النيّة للغسل الواجب أو المستحبّ التي توجد على نحو علم ارتكازيّ عند الإنسان على طول فترة غسله لا على نحو علم تفصيليّ؛ إذ يصعب ـ بل قد يستحيل ـ أن يكون في كلّ آن ملتفتاً إلى نيّة غسله، وعلى هذا الأساس لو سئل مثل هذا الإنسان وفي أيّ مرحلة من مراحل غسله:

ماذا تفعل؟ لأجاب بأنّه يغتسل؛ انطلاقاً من علمه الارتكازي السابق بأنّه ناوٍ للغسل.

الثاني: **العلم الفعلي**، وهو العلم التفصيلي الملتفَت إليه.

وعلى أساس هذا التقسيم قد يقال: بأنّ التبادر يتوقّف على العلم الارتكازي الموجود في ذهن الإنسان، وإلّا لو كان متوقّفاً على العلم الفعلي بأنّ هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى الحقيقي لما احتجنا إلى التبادر لكي نثبت الوضع، ولكان ذلك تحصيل حاصل.

بعبارة أخرى: يكون العلم الارتكازي سبباً لانتقال ذهن السامع إلى ذلك العلم المرتكز في نفسه فيحصل له بسببه علم تفصيليّ ملتفت إليه من خلال التبادر ، فيعلم أنّ ذلك المعنى هو المعنى الحقيقي. فالمتوقّف عليه التبادر ـ وهو العلم الارتكازي المغفول عنه ـ غير المتوقّف على التبادر وهو العلم التفصيلي الملتفت إليه، وأحدهما غير الآخر، فلا دور.

الثاني: من يحصل عنده التبادر غير من يعلم بالوضع من التبادر

توضيحه: أنّنا افترضنا في الجواب الأوّل أنّ من يحصل عنده التبادر والعلم بالوضع من التبادر هو شخص واحد، ودفعنا الدور في تلك الحالة من خلال بيان أنّ هناك علمين لا علم واحد، وأمّا في هذا الجواب فإنّنا نفترض أنّ هناك شخصين، فالذي يحصل عنده التبادر من العلم بالوضع شخص، والذي يحصل عنده العلم بالوضع من التبادر شخص آخر، فلا دور.

بيان ذلك: لو أنّ زيداً وعبده كانا عالمين بأنّ لفظ «ماء» موضوع لذلك السائل المعيّن، وكنت أنا جاهلاً بهذا الوضع، ثمّ قال زيد لخادمه: آتني بالماء، وذهب الخادم وأتى بذاك السائل المعروف، فسوف أفهم أنّه وبمجرّد

أن أطلق زيد لفظ «ماء» تبادر إلى ذهن عبده المعنى الحقيقي لذلك اللفظ، فيحصل لي علم بأنّ هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى؛ لأنّ الذي يتبادر إلى ذهن الإنسان هو المعنى الحقيقي الموضوع له اللفظ.

فالتبادر هنا لم يحصل لي ـ أنا الجاهل بالوضع ـ بل حصل للعالم بالوضع ـ أي عبد زيد ـ ولأنّي أعلم أنّ العالم بالوضع يتبادر إلى ذهنه المعنى الحقيقي للفظ، فيحصل لي علم بالوضع من خلال ذلك التبادر، أي أعلم بسبب ذلك التبادر الذي حصل للعبد أنّ اللفظ موضوع لذلك المعنى وأنّه المعنى الحقيقي.

بعبارة أخرى: إنّ التبادر متوقّف على العلم بالوضع عند شخص وهو العبد في مثالنا، وأنّ العلم بالوضع ـ عند العبد ـ ليس متوقّفاً على التبادر عنده، فلا دور.

الثالث: إنكار الدور

تبنّى السيّد الشهيد‏ هذا الجواب، حيث بيّن أنّ القضية سالبة بانتفاء موضوعها؛ وذلك لأنّ شبهة الدور قد قامت على أساس «أنّ العلم بالوضع متوقّف على التبادر، وأنّ التبادر متوقّف على العلم بالوضع». غير أنّ هذا القول ليس صحيحاً؛ لأنّ التبادر ليس متوقّفاً على «العلم بالوضع» وإنّما متوقّف على «الوضع» نفسه، أي إذا كان هناك قرن أكيد بين اللفظ والمعنى حصل التبادر، وبدونه لا يحصل، فعملية القرن هي عملية الوضع[1] لا العلم بالوضع. وهكذا نخلص إلى أنّ العلم بالوضع متوقّف

(١) ويمكن التعبير عن هذا بالعلم البسيط، وعن العلم بالوضع بالعلم المركّب، فتندفع شبهة الدور أيضاً من الأساس؛ لأنّ التبادر سيتوقّف حينئذ على العلم البسيط (الوضع) والعلم بالوضع (العلم المركّب) سيتوقّف على التبادر، وأحدهما غير الآخر.

على التبادر وأنّ التبادر متوقّف على الوضع، وأحدهما غير الآخر فلا دور من الأساس.

ودليل السيّد الشهيد‌ على أنّ الطفل الذي اقترنت عنده لفظة «ماما» بشخص أمّه، عندما يسمع هذه الكلمة فإنّه يتبادر إلى ذهنه المعنى الحقيقي لهذه الكلمة ويبدأ بالبحث عن أمّه، ولو كان التبادر متوقّفاً على العلم بالوضع لما حصل له هذا التبادر، لأنّ الطفل لا يعلم أساساً ما هو الوضع وما معنى القرن الأكيد أو التعهّد أو الاعتبار أو غير ذلك حتّى يتوقّف تبادر المعنى الحقيقي عنده على العلم بهذا الوضع.

فالتبادر ـ إذاً ـ متوقّف على القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى، لا على العلم بالقرن «أي بالوضع» بين اللفظ والمعنى.

العلامة الثانية: صحّة الحمل

ذكر الأصوليون أنّ من علامات الحقيقة صحّة الحمل وجعلوا صحّة السلب علامة المجاز، فإذا استطعنا أن نحمل اللفظ على المعنى حملاً أوّلياً[1] أو حملاً شائعاً[2] فهذا علامة الحقيقة وإلّا فلا.

ولكن كيف يتمّ ذلك؟ من المعلوم أنّ الحمل يقتضي وجود لفظين ليحمل أحدهما على الآخر، ولا يمكننا حمل لفظ على معنى لنرى هل الحمل

(١) الحمل الأوّلي: هو حمل أحد المتّفقين مفهوماً على الآخر كما في قولنا: «الوجود وجود» أو «الماهية ماهية» أو «الإنسان إنسان»، وذلك لأنّ حمل الشيء على نفسه حمل أوّلي دائماً، انظر **المنطق** للمظفّر: ج١، ص٧٧.

(٢) الحمل الشايع: هو حمل أحد المختلفين مفهوماً على الآخر، كما في قولنا: «الإنسان كلّي» أو «الإنسان كاتب» وما شابه، وفي هذا الحمل يكون الموضوع أحد مصاديق المحمول، انظر: المصدر المتقدّم: ج١، ص٧٧.

صحيح؟ والسبب في عدم إمكانية حمل اللفظ على المعنى هو أنّ الحمل يقتضي الاتّحادَ والاتّحادُ يقتضي أن يكون الموضوع والمحمول في رتبة واحدة ومن مقولة واحدة، ومن الواضح أنّ اللفظ من مقولة (أو لنقل: هو وجود لفظيّ)، والمعنى من مقولة أخرى (أو لنقل: هو وجود ذهنيّ)، ولا يمكن تشكيل قضية وإيجاد حمل موضوعه وجود ذهنيّ ومحموله وجود لفظيّ.

ولهذا صارت الحاجة إلى أن يوجد الشاكّ ـ في أنّ هذا اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي، أم لا ـ لفظاً حاكياً عن ذلك المعنى المشكوك ثمّ يجعل اللفظ موضوعاً ويحمل عليه اللفظ المراد استعلام حاله، فإذا صحّ الحمل الأوّلي بينهما فإنّ ذلك يعني اتّحاد مفهوميهما وتكون صحّة الحمل هنا علامة الحقيقة.

وإذا صحّ الحمل الشايع بينهما فإنّ صحّة الحمل وإن دلّت على أنّ الموضوع أحد مصاديق المحمول وليس نفس المحمول إلّا أنّها مع ذلك سوف تدلّ على أنّ اللفظ المشكوك قد استُخدم في معناه الحقيقي. فلو فرضنا أنّا توصّلنا إلى أنّ «الإنسان كاتب» استعمال حقيقيّ فإنّ هذا يكشف عن أنّ «الإنسان كاتب» موضوع لزيد حقيقة؛ لأنّ زيداً مصداق من مصاديق الإنسان، فيكون «زيد كاتب» استعمالاً حقيقياً أيضاً.

وكتطبيق لعلامة «صحّة الحمل» نقول: إنّا لو أردنا أن نعرف أنّ لفظ «البحر» موضوع لمعنى حقيقيّ أم لا؟ فإنّنا نعبّر عن المعنى المشكوك بلفظ ما «كماء النهر» مثلاً، ثمّ نجعل هذا اللفظ موضوعاً ونحمل عليه اللفظ المراد استعلام حاله أي لفظ «البحر» فنقول: «ماء النهر بحر».

وهكذا لو كان عندنا لفظ «بيت» ولم نكن نعلم أنّ هذا اللفظ مستخدم في معناه الحقيقي أم لا، فنضع لذلك المعنى المرتكز في ذهننا ـ الذي نشكّ في

وضع لفظ البيت له ـ لفظاً ولنقل «غرفة» ثمّ نجعل هذا موضوعاً ونحمل عليه لفظ البيت فنقول: «الغرفة بيت».

وهكذا لو كنت لا تعلم أنّ لفظ «الأسد» موضوع للانسان الشجاع أو لا؟ فعبّر عن المعنى المشكوك وهو «زيد» مثلاً بلفظ إنسان، ثمّ اجعل الإنسان موضوعاً واحمل عليه لفظ الأسد وقل: «الإنسان أسد».

وهكذا في كلّ هذه القضايا وأمثالها نشكّل قضية من موضوع ومحمول، ونرى هل يصحّ الحمل الأوّلي الذاتي أو الحمل الشايع الصناعي فإنّ صحّ أحدهما فتلك علامة الحقيقة، وإن لم يصحّ الحمل وإنّما صحّ السلب[1] فتلك علامة المجاز.

ففي المثال الأخير، نرى أنّه لا يصحّ حمل الأسد على الإنسان، فالأسد إذاً لم يستخدم على نحو الحقيقة في الإنسان، ولأنّه يصحّ أن نسلب الحمل فنقول: «الإنسان ليس بأسد» فإنّ هذا علامة على أنّ الأسد مستخدم على نحو المجاز في الإنسان. هذا ما يمكن أن يقال في تصوير العلامة الثانية من علامات الحقيقة وهي صحّة الحمل.

والصحيح أنّ صحّة الحمل ليست علامة للحقيقة؛ لأنّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي استعمال صحيح أيضاً، فإنّ الحمل في قولنا: «الإنسان أسد» ـ ونقصد الإنسان في شجاعته ـ حمل صحيح أيضاً، ولكن الأسد ليس موضوعاً للإنسان على نحو الحقيقة، وإنّما هو على نحو المجاز، وإن

---

(١) إذا قلنا إنّ صحّة الحمل دلالة على الحقيقة فستكون صحّة السلب علامة على المجاز، وأمّا لو قلنا إنّ صحّة الحمل علامة على الوضع ـ كما سيتّضح لنا فيما بعد ـ الذي يكون سبباً لصحّة استخدام اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معاً، فإنّ صحّة السلب ستكون علامة على عدم الوضع.

احتجنا هنا إلى القرينة.

ومن هنا نخلص إلى أنّ صحّة الحمل تدلّ على أنّ المعنى الذي بين أيدينا إمّا معنى حقيقيٌّ أو معنى مجازيٌّ، فهي ـ صحّة الحمل[1] ـ علامة الأعمّ من الحقيقي والمجاز وليست مختصّة بالمعنى الحقيقي فقط، ومن الواضح أنّ هذا ليس هو محلّ بحثنا وإنّما نبحث «علامات الحقيقة خاصّة».

قد يقال: لو تبادر المعنى إلى ذهن السامع من خلال هذا الحمل وبلا قرينة ، فهل يمكن أن يكون الحمل ـ الأوّلي أو الشايع ـ علامة على الحقيقة؟ والجواب: إنّ هذا رجوع إلى العلامة الأولى وهي علامة «التبادر» ولن تكون علامة «صحّة الحمل» علامة مستقلّة على الحقيقة.

العلامة الثالثة: الاطراد

ونعني بالاطّراد: اطّراد الحمل، أي صحّة الاستعمال في كلّ الحالات وبلحاظ كلّ الأفراد لا في حالة واحدة، وإلّا لعدنا إلى العلامة الثانية أي صحّة الحمل، ونعني بصحّة الحمل صحّة الاستعمال ولو لمرّة واحدة.

وعلى أيّ حال، فإنّ هذه العلامة كالثانية مردودة أيضاً؛ لأنّ اللفظ إذا صحّ استعماله في معنىً مجازيٍّ مع وجود القرينة أو الخصوصية المعيّنة ثمّ احتفظنا بتلك القرينة أو الخصوصية في كلّ حالات استعمال ذلك المعنى وأفراده فإنّه يطّرد استعماله.

فالاطّراد ـ إذاً ـ أعمّ من الحقيقة والمجاز، ومورد بحثنا هو في علامات الحقيقة خاصّة، فلا تفي علامة الاطّراد بالغرض المطلوب.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الاطّراد وإن كان موجوداً إلّا أنّنا لن نستطيع

---

(١) ومن هنا أيضاً لن تكون «صحّة السلب» علامة على المجاز.

تمييز الحقيقة عن المجاز إلّا بواسطة التبادر، فإن تبادر المعنى من غير قرينة فهو المعنى الحقيقي وإلّا فهو المجاز، وهكذا تستند هذه العلامة (الاطّراد) إلى العلامة الأولى (التبادر) ولا تكون علامة مستقلّة بذاتها على الحقيقة.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**هذه العلامة**». أي: التبادر.
- قولهﷺ: «**وأجيب على ذلك**». هذا هو بداية الجواب الأوّل على إشكال الدور.
- قولهﷺ: «**كما أنّ افتراض كون التبادر عند العالم علامة عند الجاهل لا دور فيه**». هذا هو الجواب الثاني على إشكال الدور، والمراد بالعلامة: العلامة على أنّ اللفظ موضوع لذلك المعنى المتبادر حقيقة، والمراد بالعالم: الشخص الأوّل العالم بالوضع، وبالجاهل: الشخص الآخر الذي لا يعلم بالوضع.
- قولهﷺ: «**والتحقيق**». هذا هو بداية الجواب الثالث على إشكال الدور، وهو الجواب الذي يتبنّاه السيّد الشهيدﷺ.
- قولهﷺ: «**ومنها**». هذه هي العلامة الثانية على المعنى الحقيقي.
- قولهﷺ: «**ثبت كونه**». أي: ثبت كون ذلك المعنى، ومن الواضح أنّنا لم نجعل هذا المعنى موضوعاً للحمل بل جعلنا لفظاً حاكياً عنه موضوعاً وحملنا عليه اللفظ المشكوك الدلالة.
- قولهﷺ: «**الموضوع له**». أي: الموضوع له ذلك اللفظ المحمول.
- قولهﷺ: «**المحمول عليه**». أي: الموضوع.
- قولهﷺ: «**والصحيح**». هذا هو بداية اعتراض السيّد الشهيدﷺ على هذه العلامة وعدم قبولها.

- قولهﷺ: «**فلا سبيل إلى تعيين ذلك عن طريق صحّة الحمل**». وذلك لأنّ صحّة الحمل علامة على الأعمّ من المعنى الحقيقي والمجازيّ، لا أنّها خاصّة بالحقيقي.
- قولهﷺ: «**أن يرجع الإنسان إلى مرتكزاته**». فإن تبادر المعنى بسبب هذه المرتكزات إلى ذهنه بدون قرينة فهو المعنى الحقيقي وإلّا فهو المعنى المجازي، وهذا رجوع إلى العلامة الأولى وهي علامة «التبادر».
- قولهﷺ: «**ومنها**». وهذه هي العلامة الثالثة على المعنى الحقيقي.
- قولهﷺ: «**في جميع الحالات وبلحاظ أيّ فرد من أفراد ذلك المعنى**». أي: أنّ للمعنى أفراداً عديدة من قبيل الإنسان فإنّ من أفراده زيداً وعمراً وبكراً وخالداً، ولكلّ فرد من هذه الأفراد حالات من قبيل: القيام والقعود والحركة والسكون وغير ذلك.
- قولهﷺ: «**على كونه**». أي: المعنى المشكوك.
- قولهﷺ: «**وقد أجيب**». هذا هو بداية الاعتراض على علامة الاطّراد.
- قولهﷺ: «**في تلك الحالة أو في ذلك الفرد**». أي: في الحالة الأولى أو في الفرد الأوّل.

تحويل المجاز إلى حقيقة

إذا استعملَ الإنسانُ كلمةَ «الأسد» مثلاً الموضوعةَ للحيوانِ المفترسِ في الرجلِ الشجاعِ، فهذا استعمالٌ مجازيٌّ. وقد يحتالُ لتحويلِه إلى استعمالٍ حقيقيٍّ بأنْ يستعملَه في الحيوانِ المفترسِ ويطبّقَه على الرجلِ الشجاعِ؛ بافتراض أنّه مصداقٌ للحيوانِ المفترسِ، إذ بالإمكانِ أن يفترضَ غيرَ المصداقِ مصداقاً بالاعتبار والعنايةِ. ففي هذه الحالةِ لا يوجد تجوّزٌ في الكلمةِ؛ لأنّها استُعملتْ فيما وُضعتْ له، وإنّما العنايةُ في تطبيقِ مدلولِها على غيرِ مصداقِه فهو مجازٌ عقليٌّ لا لفظيّ.

الشرح

نتعرّض في هذا البحث إلى بيان حقيقة المجاز وذلك من خلال طرح النظريتين المبيّنتين لحقيقة المجاز.

حقيقة المجاز

هناك نظريتان في تفسير حقيقة المجاز:

١. نظرية المجاز اللفظيّ

وهي النظرية المشهورة القائلة بأنّ المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وُضع له، فلفظة «أسد» الموضوعة للحيوان المفترس، لو استخدمت في الإنسان الشجاع فهو استخدام مجازيّ، نتج من خلال التصرّف في اللفظ الذي كان موضوعاً لمعنى معيّن فاستُخدم في معنى آخر؛ لوجود المشابهة.

وهذا هو المجاز المشهور في كتب البلاغة واللغة والأصول، ويطلَق عليه عنوان «المجاز اللفظيّ».

٢ . نظرية المجاز العقلي

وهذه النظرية منسوبة إلى السكاكي الذي يقول إنّنا في الاستخدام المجازي لا نتصرّف في اللفظ بل في مصاديق المعنى الذي وضع له، فإنّ لفظ الأسد وإن كان معناه الذي وضع له هو الحيوان المفترس، إلّا أنّ العقل يتوسّع في هذا المعنى فيفترض ما ليس بحيوان مفترس حيواناً مفترساً من حيث الشجاعة وحينئذ يصدق هذا اللفظ (الأسد) على الإنسان الشجاع حقيقة لأنّه أحد مصاديق الحيوان المفترس. فنكون قد استخدمنا اللفظ في

المعنى الذي وُضع له، ولكن المعنى الذي وُضع له فيه مصداقان:

١ ـ مصداق حقيقيّ: وهو الحيوان المفترس.

٢ ـ ومصداق ادّعائيّ وافتراضيّ من قِبل العقل، وهو الإنسان الشجاع.

بتعبير آخر: إنّ العقل تصرّف ووسّع من دائرة مصاديق المعنى الذي وضع له اللفظ ـ لا في اللفظ ـ فجعل هذه الدائرة تشمل الأفراد التي اعتبرها وافترضها ـ لوجود المناسبة ـ جنباً إلى جنب مع الأفراد الحقيقية والتكوينية في الخارج، وهذا هو ما يسمّى بالمجاز العقلي في قبال المجاز اللفظيّ السابق.

أضواء على النصّ

- قوله ﭭ: «**تحويل المجاز إلى حقيقة**». أي: استعمال اللفظ ليس في غير ما وضع له ليبقى مجازاً، بل استخدام له فيما وُضع له فيتحوّل إلى حقيقة.
- قوله ﭭ: «**وقد يحتال**». أي: يحتال المستعمل حيلة عقلية.
- قوله ﭭ: «**ويطبّقه على الرجل الشجاع**». أي: يطبّق الحيوان المفترس، فيقول: للحيوان المفترس مصداقان: الموجود الخارجي للحيوان المفترس وهو الحيوان المعروف، وهذا الإنسان الذي هو كالحيوان المفترس من حيث الشجاعة.
- قوله ﭭ: «**بافتراض أنّه مصداق**». أي: بافتراض أنّ الرجل الشجاع مصداق للحيوان المفترس تنزيلاً وادّعاءً عقلياً لا حقيقة.
- قوله ﭭ: «**لا يوجد تجوّز في الكلمة**». بل التجوّز في التطبيق وفي المصداق.
- قوله ﭭ: «**فهو مجاز عقليّ لا مجاز لفظيّ**». أي: فهو مجاز من حيث توسعة المصداق عقلاً ليشمل غير المصداق الحقيقي تنزيلاً وادّعاءً، وليس مجازاً لفظياً؛ لأنّ اللفظ استُخدم فيما وُضع له من معنى.

استعمال اللفظ وإرادة الخاص

إذا استُعمل اللفظُ وأريدَ به معنىً مباينٌ لما وُضع له فهو مجازٌ بلا شكّ، وأمّا إذا كان المعنى الموضوعُ له اللفظُ ذا حصصٍ وحالاتٍ كثيرةٍ وأُريد به بعضُ تلك الحصصِ، كما إذا أتيتَ بلفظِ «الماء» وأردتَ «ماءَ الفرات» فهذا له حالتان:

الأولى: أن تستعملَ لفظةَ «الماء» بمفردِها في تلك الحصّةِ بالذات، أي في ماء الفراتِ بما هو ماءٌ خاصّ، وهذا يكونُ مجازاً، لأنّ اللفظَ لم يوضعْ للخاصِّ بما هو خاصٌّ.

الثانية: أن تستعملَ لفظةَ «الماء» في معناها المشتركِ بين «ماءِ الفرات» وغيرِه، وتأتيَ بلفظٍ آخرَ يدلُّ على خصوصيةِ الفراتِ، بأن تقولَ: «ائتني بماءِ الفرات»، فالحصّةُ الخاصّةُ قد أُفيدتْ بمجموعِ كلمتي «ماء» و«الفرات» لا بكلمةِ «ماء» فقط، وكلٌّ من الكلمتينِ قد استُعملتْ في معناها الموضوعةِ له، فلا تجوُّزَ. ونطلِقُ على إرادةِ الخاصِّ بهذا النحوِ «طريقةَ تعدُّدِ الدالِّ والمدلول».

فطريقةُ تعدُّدِ الدالِّ والمدلولِ نعني بها: إفادةَ مجموعةٍ من المعاني بمجموعةٍ من الدوالِّ وبإزاءِ كلِّ دالٍّ واحدٌ من تلك المعاني.

الشرح

في هذا البحث نتطرّق إلى حالات استعمال اللفظ، وهي حالات ثلاث. وإليك بيانها.

حالات استعمال اللفظ

للّفظ استعمالات واستخدامات متعدّدة، منها:

أوّلاً: الاستعمال الحقيقي، كما إذا كان اللفظ قد وُضع لمعنى ولم يكن له إلّا حصّة وحالة واحدة، واستخدم هذا اللفظ في معناه الذي وضع له، فالاستعمال هنا حقيقيٌّ، من قبيل استخدام لفظ «الأسد» في الحيوان المفترس أو «الفرات» للنهر المعروف.

ثانياً: الاستعمال المجازيّ، كما إذا استخدم اللفظ السابق في معنىً مباينٍ لما وُضع له من جهةٍ، ومشابهٍ له من جهةٍ أخرى، فالاستعمال هنا مجازيٌّ، من قبيل استخام لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع أو «الفرات» في النهر العذب الماء.

ثالثاً: استعمال اللفظ وإرادة المعنى الخاصّ، وهذه الحالة تتصوّر فيما إذا كان المعنى الموضوع له اللفظ معنى عامّاً وذا حصص وحالات كثيرة. ففي هذه الحالة توجد عدّة صور:

١ ـ أن يستعمل مثل هذا اللفظ العامّ ويراد منه المعنى العامّ الموضوع له، كما لو استخدمنا الماء الذي يوجد لمعناه حصص كثيرة كماء النيل وماء الفرات وماء دجلة، وله حالات كثيرة كالحرارة والبرودة، والعذوبة

والملوحة والنقاوة والشوب وهكذا. فلو استخدمنا مثل هذا اللفظ في معنى الماء بصورة عامّة ومن دون تحديد لحصّة ولا لحالة خاصّة، فالاستعمال في هذه الحالة حقيقيّ لأنّه استخدام للّفظ فيما وُضع له من معنى، ومن الواضح أنّ هذه الصورة خارجة عن الحالة الثالثة.

٢ ـ أن يستعمل اللفظ العامّ بمفرده ويراد به حصّة معيّنة أو حالة معيّنة من حصص أو حالات المعنى العامّ، كاستخدام لفظ «الماء» وإرادة «ماء الفرات» خاصّة. وهذا الاستعمال مجازيّ؛ لأنّه استعمال للفظ فيما لم يوضع له، لأنّه ـ وحسب الفرض ـ موضوع لحصص متعدّدة وحالات كثيرة ولم يوضع لحصّة ولا حالة معيّنة.

٣ ـ أن يستعمل اللفظ العامّ في الحالة التي يراد فيها الإشارة إلى حصّة أو حالة معيّنة من حصص أو حالات المعنى التي وضع لها اللفظ، ولكن لا يستعمل اللفظ بمفرده ـ كما في الحالة الثانية ـ بل يستعمل هو في معناه العامّ الذي وضع له، ويؤتى معه بلفظ آخر يدلّ على خصوصية تلك الحصّة أو الحالة المرادة، فيقال ـ مثلاً ـ : «ماء الفرات» إشارة إلى حصّة معيّنة من الماء هي الماء الفراتي، فنكون قد استفدنا الحصّة الخاصّة من الماء من خلال مجموع كلمتي: الماء والفرات.

ولا شكّ أنّ لفظ «الماء» هنا قد استعمل في معناه الموضوع له، فهو استعمال حقيقيّ، كما أنّ لفظ «الفرات» قد استعمل في معناه الموضوع له، فهو استعمال حقيقيّ أيضاً. ويطلق على هذه الطريقة في إرادة الخاصّ ـ أي: الحصّة الخاصّة من المعنى أو المفهوم العامّ، أو إرادة المقيّد مع القيد ـ طريقة تعدّد الدالّ والمدلول، والمراد بتعدّد الدالّ: تعدّد لفظ «الماء» و «الفرات»، وبتعدّد المدلول: تعدّد «معنى الماء» و «معنى الفرات».

بعبارة أخرى: إنّنا في هذه الطريقة نعطي مجموعة من المعاني من خلال مجموعة من الألفاظ، وفي قبال كلّ لفظ معنى من تلك المعاني، ويكون الاستعمال وفق هذه الطريقة استعمالاً حقيقياً بلا شكّ.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**إرادة الخاصّ**». أي: الحصّة الخاصّة من المفهوم أو المعنى.
- قوله ﷺ: «**وأريد به معنى مباين**». في هذا التعبير مسامحة؛ إذ لابدّ من أن يكون المعنى مبايناً من جهة ليكون مجازياً لا حقيقياً، ومشابهاً من جهة ليصحّ استخدامه.

بعبارة أخرى: لو كان المعنى مبايناً مطلقاً ومن كلّ الجهات لما صحّ استخدامه حتّى مجازياً أصلاً.

- قوله ﷺ: «**ذا حصص وحالات كثيرة**». فلو كان عندنا لفظ ماء ـ مثلاً ـ فإنّ لمعنى هذا اللفظ حصصاً كثيرة، منها ماء الفرات وماء دجلة وماء النيل وهكذا، كما أنّ لهذا المعنى حالات كثيرة أيضاً، فمن الماء ما هو بارد ومنه ما هو حارّ ومنه ما هو ساكن ومنه ما هو جارٍ وهكذا.
- قوله ﷺ: «**معناها المشترك**». أي: الذي يشمل كلّ الحصص وكلّ الحالات.
- قوله ﷺ: «**تعدّد الدالّ**». أي: لفظ الماء والفرات.
- قوله ﷺ: «**تعدّد المدلول**». أي: معنى الماء ومعنى الفرات.

الاشتراك والترادف

لا شكَّ في إمكانِ الاشتراك (وهو وجودُ معنيينِ للفظٍ واحدٍ)، والترادفِ (وهو وجودُ لفظينِ لمعنىً واحدٍ) بناءً على غيرِ مسلكِ التعهُّدِ في تفسيرِ الوضع. ومجرّدُ كونِ الاشتراكِ مؤدّياً إلى الإجمالِ وتردّدِ السامعِ في المعنى المقصودِ، لا يوجبُ فقدانَ الوضعِ المتعدّدِ لحكمتِه؛ لأنّ حكمتَه إنّما هي إيجادُ ما يَصلحُ للتفهيمِ في مقامِ الاستعمالِ ولو بضمِّ القرينة .

وأمّا على مسلكِ التعهّدِ فلا يخلو تصويرُ الاشتراكِ والترادفِ مِن إشكالٍ؛ لأنّ التعهّدَ إذا كان بمعنى «الالتزامِ بعدمِ الإتيانِ باللفظِ، إلّا إذا قَصدَ تفهيمَ المعنى الذي يضعُ له اللفظَ»، امتنعَ الاشتراكُ المتضمّنُ لتعهّدَين من هذا القبيلِ بالنسبةِ إلى لفظٍ واحد؛ إذ يلزمُ أن يكونَ عند الإتيانِ باللفظِ قاصداً لكلا المعنيين وفاءً بكلا التعهّدين، وهو غيرُ مقصودٍ من المتعهّدِ جزماً.

وإذا كان التعهّدُ بمعنى «الالتزامِ بالإتيانِ باللفظ عندَ قصدِ تفهيمِ المعنى»، امتنعَ الترادفُ المتضمّنُ لتعهّدَين مِن هذا القبيلِ بالنسبةِ إلى معنىً واحدٍ؛ إذ يلزمُ أن يأتيَ بكلا اللفظينِ عندَ قصدِ تفهيمِ المعنى، وهو غيرُ مقصودٍ من المتعهِّدِ جزماً.

وحلُّ الإشكال:

ـ إمّا بافتراضِ تعدّدِ المتعهّد.

ـ أو وحدةِ المتعهّدِ بأن يكونَ متعهّداً بعدمِ الإتيانِ باللّفظِ إلّا إذا قصدَ تفهيمَ أحدِ المعنيينِ بخصوصِه، أو متعهّداً عند قصدِ تفهيمِ المعنى بالإتيان بأحدِ اللفظين.

ـ أو فرضِ تعهّدَينِ مشروطَينِ على نحوٍ يكونُ المتعهَّدُ به في كلٍّ منهما مقيَّداً بعدمِ الآخر.

الشرح

من البحوث المرتبطة بالدليل الشرعيّ اللفظيّ بحث «الاشتراك والترادف»، وسنبيّنه تارةً وفق نظرية الاعتبار والقرن الأكيد، وأخرى وفق نظرية التعهّد، ولكن بعد بيان معناهما أوّلاً.

معنى الاشتراك والترادف

الاشتراك: أن يكون عندنا لفظ واحدٌ له عدّة معانٍ، كلفظ «العين» المشتركة بين العين الباصرة والعين الجارية والجاسوس، ولفظ «جون» المشترك بين شديد السواد وشديد البياض، وهكذا.

والترادف: أن يكون عندنا معنى واحدٌ له ألفاظ متعدّدة، كمعنى «الأسد» أي الحيوان المفترس، فإنّ له في العربية على حدّ قول بعضهم مائة لفظ، وهكذا معنى «السيف» وغير ذلك.

الاشتراك والترادف وفق نظريتي الاعتبار والقرن الأكيد

لاشكّ في إمكانية الاشتراك والترادف وفق نظريتي الاعتبار والقرن الأكيد.

أمّا الترادف: فإنّه يثبت غناء اللغة وسعة إمكانياتها، وحسب شيوع الترادف وكثرته في اللغات نستطيع ترجيح غناء لغة على أخرى، إذ يصل في بعضها عدد الألفاظ التي تختصّ بمعنى ما إلى العشرات، بحيث نجد للمعنى عدداً من الألفاظ بعدد الخصوصيات والحالات التي تعتريه، هذا في الوقت الذي نجد فيه بعض اللغات تفتقر حتّى للفظ واحد للتعبير عن

معنى معيّن ممّا يضطرّها إلى الاستعانة بألفاظ أخرى عديدة للدلالة عليه.

وأمّا الاشتراك: فهو موضع بحث عند بعض الأصوليين الذين أشكلوا عليه من ناحية عدم تحقيقه (الاشتراك) لغرض الواضع، وأنّه مخالف لحكمة الوضع.

بيان ذلك: أنّ الواضع حين يضع اللفظ إزاء المعنى، فإنّما يضعه بقصد تفهيم هذا المعنى للآخرين، فإذا كان اللفظ الواحد يدلّ على عدّة معانٍ في آن واحد، فهل يمكن أن يتبادر إلى السامع له معنى مشخّص؟ وهل يتمكّن المتكلّم حينئذ أن يُفهِم السامع المعنى الذي يريده؟

فلو قال المتكلّم: «رأيت عيناً»، فمن أين لنا العلم بأنّه أراد «العين الجارية» أو «العين الباصرة» أو «الجاسوس» أو غير ذلك من معاني العين؟ وعلى هذا الأساس لا يمكن للمتكلّم أن يطلق اللفظ المشترك ومن دون قرينة بقصد الافهام، وهذا خلاف حكمة الوضع، وخلاف قصد الواضع.

جواب الإشكال: أنّ حكمة الوضع وقصد الواضع، وإن كان هو تفهيم المعنى للسامع، ولكن لم يقل أحد أنّ الحكمة من وضع اللفظ هو أن يفيد المعنى بمفرده وأنّه لا يجوز أن يقرن معه لفظاً آخر لتحقيق هذا الغرض، ولذا يمكن للّفظ المشترك أن يفيد المعنى ولكن مع القرينة ولا مانع من ذلك، فلو قيّد لفظ «العين» بالباصرة حين إرادة العين الباصرة من لفظ العين، لدلّ اللفظ مع القرينة على المعنى المراد بلا شكّ.

الاشتراك والترادف وفق نظرية التعهّد

أمّا وفق نظرية التعهّد فإنّ هناك إشكالاً في تصوّر الاشتراك والترادف. ولبيان هذا الإشكال نقول: إنّ نظرية التعهّد يمكن صياغتها بنحوين:

الأوّل: أن يكون معنى التعهّد: الالتزام بعدم الإتيان باللفظ إلّا إذا قصد تفهيم المعنى الذي وضع له اللفظ. وبناءً على هذه الصياغة يشكل تصوّر «الاشتراك» خاصّة؛ لأنّ الاشتراك معناه أنّ هناك لفظاً له عدّة معان، فلو جاء المتعهّد بلفظ مشترك «كالعين» مثلاً، فإنّه سيقصد به حينئذ كلّ المعاني الموضوعة له ، أي الباصرة والجاسوس والنابعة وغيرها. ومن الواضح أنّ هذا ليس مقصوداً من المتعهّد جزماً، لأنّ المتعهّد حين يتكلّم يريد معنى مخصوصاً من لفظه لا كلّ معاني اللفظ الموضوعة له لكي يتمكّن بذلك من إفهام السامع المعنى المراد، وإلّا فإنّ السامع سيبقى حائراً أمام كلّ معاني اللفظ المحتملة.

الثاني: وهو أن يكون معنى التعهّد: الالتزام بالإتيان باللفظ حين قصد تفهيم المعنى. وبناءً على هذه الصياغة يشكل تصوّر «الترادف»؛ لأنّ الترادف معناه أنّ هناك عدّة ألفاظ لها معنى واحد، فلو قصد المتكلّم مثلاً تفهيم معنى «الحيوان المفترس» وكان لهذا المعنى عشرات الألفاظ لوجب عليه أن يأتي بها جميعاً بناءً على تعهّده، فيقول مثلاً: الأسد، الغضنفر، الليث، ولا نعرف في الخطابات اللغوية حالة طبيعية كهذه الحالة، فالمتعارف عليه أنّ المتكلّم يأتي بلفظ واحد من المترادفات يراه مناسباً ليعبّر به عن المعنى الذي يريده، وهذا دليل على أنّ المتعهّد لم يقصد جزماً أن يأتي بكلّ الألفاظ الدالّة على معنى معيّن حين إرادة ذلك المعنى.

حلّ الإشكال

وقد طرحت عدّة حلول للإجابة على هذا الإشكال تصحّح إمكانية تصوّر الاشتراك والترادف وفق نظرية التعهّد، ومنها:

الجواب الأوّل: تعدّد المتعهّدين

وذلك بأن يقال: إنّ الاشتراك والترادف نشأ من تعدّد المتعهّدين كتعدّد القبائل ـ مثلاً ـ واختلافها، بحيث وضعت القبيلة الفلانية لفظ عين للباصرة، بينما وضعته القبيلة الثانية للنابعة، أو أنّ المعنى المعيّن كالحيوان المفترس، وضعت له القبيلة الأولى لفظ «الاسد» بينما وضعت له القبيلة الثانية لفظ «الغضنفر»، ولمّا جمعت اللغة وجد الجامعون لها أنّ هناك ألفاظاً متعدّدة المعاني فسمّوها «المشتركات» وأنّ هناك معانيَ تدلّ عليها عدّة ألفاظ فسمّوها «المترادفات»، وكلّ ذلك بسبب تعدّد الوضّاع والمتعهّدين.

وعلى هذا الأساس لا يلزم محذور «خلاف حكمة الوضع» من وجود المشترك والمترادف في اللغة، وذلك لأنّ الوضّاع والمتعهّدين متعدّدون، ففي الاشتراك ـ مثلاً ـ حين يذكر الواضع الأوّل اللفظ المشترك فإنّه يريد منه المعنى الذي وضعه هو له لا أيّ معنى آخر، وهكذا بالنسبة للواضع والمتعهّد الثاني والثالث.

أمّا في الترادف فإنّ المتعهّد الأوّل حين يريد معنى ما، فإنّه يذكر له اللفظ الذي وضعه هو له لا كلّ الألفاظ، وهكذا المتعهّد الثاني فإنّه يذكر اللفظ الذي وضعه هو له لا لفظ المتعهّد الأوّل أو غيره، وهكذا المتعهّد الثالث.

الجواب الثاني: وحدة المتعهّد

نفترض في هذا الجواب وحدة المتعهّد لا تعدّده، غير أنّ هذا المتعهّد يجعل تعهّده بالشكل الذي يصحّ معه تصوّر الاشتراك والترادف فيقول ـ مثلاً ـ لتصحيح تصوّر «الاشتراك»: أنا لست متعهّداً بأني كلّما ذكرت اللفظ الموضوع لمعانٍ عدّة فإنّي أريدها كلّها، بل أريد منها معنىً واحداً، وسوف

أنصب دالًّا على المعنى المراد، على طريقة تعدّد الدالّ والمدلول. فلو أراد من العين خصوص الحاسّة الباصرة، فسوف يقول: أريد من العين الباصرة، وهذا استعمال حقيقيّ لا مجازيّ ـ كما بيّناه سابقاً ـ وبهذه الطريقة يمكن تصوّر الاشتراك بلا محذور؛ لأنّ كلّ متعهّد يتعهّد أنّه كلّما يذكر اللفظ المشترك فإنّه يريد أحد معانيه لا كلّها وإن أبرز هذه الإرادة من خلال قرينة ودالّ جديد.

أو يقول المتعهّد لتصحيح تصوّر «الترادف»: إنّني لست متعهّداً كلّما قصدت معنى من المعاني أن آتي بكلّ الألفاظ الدالّة عليه، بل أآتي بلفظ واحد معيّن دالّ على ذلك المعنى. فلو أراد معنى الحيوان المفترس فإنّه سيأتي ـ مثلاً ـ بلفظ «الأسد» فقط لا غيره من الألفاظ، وهكذا. وبهذه الطريقة يمكن تصوّر «الترادف» بلا محذور لأنّ كلّ متعهّد يتعهّد بأنّه كلّما أراد معنى وكان لهذا المعنى عدّة ألفاظ، فإنّه يأتي بأحدها فقط لا كلّها.

الجواب الثالث: التعهّد المشروط

في هذا الجواب يتعهّد كلّ متعهّد من خلال تعهّدين وعلى نحو مشروط بأن يجعل أحدهما شرطاً على انتفاء الآخر، ومن خلال هذين التعهّدين يرتفع محذور «خلاف حكمة الوضع» في تصوّر الاشتراك والترادف.

ففي حالة الاشتراك يقول المتعهّد حين استخدامه للفظ له معنيان كالعين مثلاً: «أتعهّد بأن آتي بلفظ العين حين أقصد تفهيم معنى الباصرة ولكن بشرط أن لا أقصد معنى النابعة»، ثمّ يتعهّد تعهّداً آخر فيقول: «وأتعهّد بأن آتي بلفظ العين حين أقصد معنى النابعة ولكن بشرط أن لا أقصد معنى الباصرة». ومن خلال هذين التعهّدين يفهم السامع المعنى المراد من لفظ المتعهّد ولن يتبادر إلى ذهنه كلا المعنيين.

وأمّا في حالة الترادف، فإنّ المتعهّد حينما يقصد معنى يدلّ عليه لفظان فقط، ولنفترض أنّ معنى الحيوان المفترس تدلّ عليه لفظتا «الأسد وغضنفر» فقط، فحينئذ يتعهّد المتعهّد أوّلاً فيقول: «إنّي أتعهّد أن أقصد معنى الحيوان المفترس حين آتي بلفظ الأسد فقط بشرط أن لا آتي معه بلفظ الغضنفر»، ثمّ يعكس تعهّده فيقول : «وأتعهّد بأن أقصد معنى الحيوان المفترس حين أآتي بلفظ الغضنفر فقط بشرط أن لا آتي معه بلفظ الأسد».

وهكذا يصحّح مجموع هذين التعهّدين تصوّر الترادف، لأنّ المعنى الواحد عُبّر عنه بلفظ واحد فقط في كلّ حالة وإن كانت هناك عدّة ألفاظ يمكن التعبير بها عن ذلك المعنى.

فتلخّص ممّا تقدّم: أنّ الاشتراك والترادف ممكنان على جميع النظريات: ـ التعهّد والاعتبار والقرن الأكيد ـ بل واقعان في اللغة.

أضواء على النصّ

• قولهﷺ: «**لا شكّ في إمكان الاشتراك... والترادف**». عدم الشكّ هذا بناءً على نظريتي الاعتبار والقرن الأكيد، وأمّا بناءً على نظرية التعهّد فهناك شكّ وإشكال، ولا يثبت هذا الإمكان إلّا بعد دفعهما. ثمّ إنّ الاشتراك والترادف ليسا ممكنين فقط وإنّما واقعان في اللغة حقيقة.

• قولهﷺ: «**مؤدّياً إلى الإجمال**». ذلك لأنّ السامع حين يسمع لفظاً مشتركاً سيتبادر إلى ذهنه كلّ المعاني التي يشير إليها ذلك اللفظ، فلا يعلم علماً تفصيلياً بالمعنى المراد من بينها.

• قولهﷺ: «**فقدان الوضع المتعدّد**». أي: المشترك.

• قولهﷺ: «**ولو بضمّ القرينة**». من الخارج.

• قولهﷺ: «... **التعهدين، وهوغير مقصود من المتعهّد جزماً**». هذا الجزم

ناشئ من أنّ قصد المتكلّم إفهام المعنى الخاصّ التفصيلي وعلى الاشتراك يحصل عند السامع معنى إجماليّ ولا يتعيّن عنده المعنى المراد.

- قوله‌قدس‌سره: «.. **المعنى، وهو غير مقصود من المتعهّد جزماً**». وهذا الجزم ناشئ من عدم وجود متعهّد يتعهّد بأن يأتي بكلّ الألفاظ التي تدلّ على المعنى الذي يريده في مقام المخاطبة.
- قوله‌قدس‌سره: «**وحلّ الإشكال**». أي: إشكال امتناع الاشتراك والترادف معاً وفق نظرية التعهّد.
- قوله‌قدس‌سره: «**إمّا بافتراض تعدّد المتعهّد**». هذا هو الجواب الأوّل على إشكال الترادف والاشتراك بناءً على نظرية التعهّد.
- قوله‌قدس‌سره: «**أو وحدة المتعهّد**». هذا هو بداية الشقّ الأوّل من الجواب الثاني والخاص بدفع إشكال الاشتراك بناءً على نظرية التعهّد.
- قوله‌قدس‌سره: «**أو متعهّداً**». هذا هو بداية الشقّ الثاني من الجواب الثاني والخاصّ بدفع إشكال الترادف بناءً على نظرية التعهّد.
- قوله‌قدس‌سره: «**أو فرض متعهّدين**». هذا هو الجواب الثالث على إشكال امتناع الاشتراك والترادف بناءً على نظرية التعهّد.

تصنيف اللغة

تنقسمُ اللغةُ إلى كلمةٍ بسيطةٍ وكلمةٍ مركّبةٍ، وهيئةٍ تركيبيةٍ تقومُ بأكثرَ من كلمةٍ.

فالكلمةُ البسيطةُ: هي الكلمةُ الموضوعةُ بمادّةِ حروفِها وتركيبِها الخاصِّ بوضعٍ واحدٍ للمعنى، من قبيلِ أسماءِ الأجناسِ وأسماءِ الأعلامِ والحروف.

والكلمةُ المركّبةُ: هي الكلمةُ التي يكونُ لهيئتِها وضعٌ، ولمادَّتِها وضعٌ آخرُ، مِن قبيل الفعلِ.

والهيئةُ التركيبيةُ: هي الهيئةُ التي تحصلُ بانضمام كلمةٍ إلى أخرى وتكونُ موضوعةً لمعنىً خاصّ.

والهيئاتُ والحروفُ عموماً لا تستقلُّ معانيها بنفسِها؛ لأنّها من سنخِ النسب والارتباطاتِ. ففي قولنا: «السيرُ إلى مكّةَ المكرّمةِ واجبٌ» تدلُّ «إلى» على نسبةٍ خاصّةٍ بين السيرِ ومكّة، حيث إنّ السيرَ ينتهي بمكّةَ، وتدلُّ هيئةُ «مكّة المكرّمة» على نسبةٍ وصفيةٍ وهي كونُ «المكرّمة» وصفاً لمكّة، وتدلُّ هيئةُ جملةِ «السير... واجبٌ» على نسبةٍ خاصّةٍ بين السيرِ وواجب، وهي أنّ الوجوبَ ثابتٌ فعلاً للسير.

والنسبةُ التي يدلُّ عليها الحرفُ غيرُ كافيةٍ بمفردِها لتكوينِ جملةٍ

تامّةٍ، ولهذا تُسمّى بالنسبة الناقصة.

وأمّا الهيئاتُ فبعضُها يدلُّ على النسبة الناقصة كهيئة الجملة الوصفية، وبعضُها يدلُّ على النسبة التي تتكوّنُ بها جملةٌ تامّةٌ، وتُسمّى نسبةً تامّةً، وذلك كهيئةِ الجملةِ الخبريّة أو هيئةِ الجملة الإنشائية، من قبيل: «زيدٌ عالم» و«صُمْ».

ويُصطلَحُ أصولياً على التعبير بالمعنى الحرفيّ عن كلِّ نسبةٍ، سواءٌ كانت مدلولةً للحرف، أو لهيئةِ الجملةِ الناقصةِ، أو لهيئةِ الجملةِ التامّة، وبالمعنى الاسميِّ عمّا سوى ذلك من المدلولات.

ويختلفُ المعنى الحرفيُّ عن المعنَى الاسميِّ في أمورٍ منها: أنّ المعنى الحرفيَّ باعتباره نسبةً وكلُّ نسبةٍ متقوّمةٌ بطرفيها، فلا يمكنُ أن يُلحَظ دائماً إلّا ضمنَ لحاظِ طَرَفي النسبةِ، وأمّا المعنى الاسميُّ فيمكنُ أن يُلحظ بصورة مستقلّة.

وقد ذهب المحقّقُ النائيني رحمه الله إلى التفرقةِ بين المعاني الاسميةِ والمعاني الحرفيةِ، بأنّ الأولى إخطاريةٌ، والثانيةَ إيجاديةٌ. والمستفادُ من ظاهرِ كلماتِ مقرّري بحثِه أنّ مرادَه بكون المعنى الاسميِّ إخطارياً: أنّ الاسمَ يدلُّ على معنىً ثابتٍ في ذهنِ المتكلّمِ في المرتبةِ السابقةِ على الكلامِ، وليس دورُ الاسمِ إلّا التعبيرَ عن ذلك المعنى، ومرادُه بكون المعنى الحرفيِّ إيجادياً: أنّ الحرفَ أداةٌ للربطِ بينَ مفرداتِ الكلامِ، فمدلولُه هو نفسُ الربطِ الواقعِ في

مرحلةِ الكلامِ بين مفرداتهِ، ولا يُعبِّرُ عن معنىً أسبقِ رتبةً في هذه المرحلة، ومن هنا يكونُ الحرفُ موجداً لمعناه؛ لأنّ معناه ليس إلّا الربطَ الكلاميَّ الذي يحصل به.

وهذا المعنى من الايجاديةِ للحرفِ واضحُ البطلانِ لأنّ الحرفَ وإن كان يوجِدُ الربط في مرحلةِ الكلامِ ولكنّه إنّما يوجِدُ ذلك بسببِ دلالتِه على معنىً، أي على الجانبِ النسبيِّ والربطيِّ في الصورةِ الذهنيةِ ونسبتِه إلى الربطِ القائمِ في الصورةِ الذهنيةِ على حدِّ ربطِ الاسمِ بالمعاني الاسميةِ الداخلةِ في تلك الصورةِ، فلا تصحُّ التفرقةُ بين المعاني الاسميةِ والحرفيةِ بالإخطاريةِ والإيجادية.

نعم، هناك معنىً آخرُ دقيقٌ ولطيفٌ لإيجاديّة المعاني الحرفيةِ تتميّزُ بها عن المعاني الاسميةِ، تأتي الاشارةُ إليه في الحلقة الثالثةِ إن شاء اللهُ تعالى.

الشرح

تقسّم الكلمة العربية في علم النحو إلى ثلاثة أقسام هي: الاسم والفعل والحرف.

وأمّا في الأصول فإنّهم يقسّمون اللغة إلى: كلمة بسيطة، وكلمة مركّبة، وهيئة تركيبية تقوم بأكثر من كلمة، ثمّ يُرجعون هذا التقسيم في النهاية إلى قسمين لا ثلاثة هما: المعنى الحرفي والمعنى الاسمي، وأمّا الفعل فإنّه مركّب من المعنى الاسمي والمعنى الحرفي لا أنّه قسم ثالث برأسه.

معنى مادّة الكلمة

قبل بيان تقسيم اللغة إلى الأقسام الثلاثة، نشير على نحو الإيجاز إلى معنى مادّة الكلمة وهيئتها، فنقول:

لكلّ كلمة مادّة، ومادّتها هي الحروف التي تتألّف منها ، فمادّة كلمة «زيد» هي حروف «ز، ي، د».

وللكلمة أيضاً هيئة، وهي الصيغة التي تصاغ بها المادّة، أي ترتيب حروفها ذلك الترتيب الخاصّ، فهيئة[1] كلمة زيد هي أن يتقدّم «الزاي» ثمّ يتبعه «الياء» ثمّ «الدالّ».

---

(١) يمكن أن تكون المادّة بهيئات مختلفة، فمادّة كلمة زيد «ز، ي، د» يمكن أن تكون بهيئة «زيد»، أو «ديز» أو «يزد» ولكلّ هيئة معنى خاصّ بها، وإذا كانت هناك هيئات بلا معنى أمكن استعمالها في وضع معان جديدة في اللغة، وهذا دليل غناء اللغة وسعتها، وعلى كلّ حال، فإنّا نشير هنا إلى هذا البحث إشارة موجزة وبحثه المفصّل موكول إلى بحوث «فقه اللغة».

التصنيف

بعد هذا البيان الموجز للمادّة والهيئة نقول: إنّ علماء الأصول صنّفوا اللغة إلى أصناف ثلاثة، هي:

أوّلاً: الكلمة البسيطة

وهي الكلمة التي يضع الواضع مادّتها وهيئتها بوضع واحد ولمعنى واحد، من قبيل:

١ ـ **أسماء الأجناس**: كالشجر، حيث وضع الواضع مادّة هذه الكلمة أي «ش، ج، ر»، وهيئتها أي تقدُّم «ش» على «ج» وتقدّم «ج» على «ر» بوضع واحد للمعنى المعروف لدينا وهو الجسم النامي غير المتحرّك.

٢ ـ **أسماء الأعلام**: كزيد، حيث يضع الوالد ـ مثلاً ـ لفظ زيد بمادّته وهيئته للوليد الجديد.

٣ ـ **الحروف**: كـ «من» و «على» و.. حيث يضع الواضع كلمة «من» بمادّتها أي «م، ن»، وهيئتها أي تقدّم «م» على «ن» لمعنى الابتداء، وهكذا...

ثانياً: الكلمة المركّبة

وهي الكلمة[1] التي يضع الواضع مادّتها بوضع وهيئتها بوضع آخر ثمّ يجعلهما لمعنى معيّن، من قبيل: الأفعال، فإنّ للفعل «ضرب» مثلاً مادّة هي «ض، ر، ب» وقد وضعها الواضع «بالوضع الشخصي»[2] لمعنى معيّن، كما

---

(١) وهي غير الكلمة المركّبة في النحو، فإنّ كلمة «بعلبك» مثلاً كلمة مركّبة في النحو ولكنّها كلمة بسيطة في الأصول.

(٢) بيّنا سابقاً معنى الوضع الشخصي والوضع النوعي ، فراجع .

أنّ له هيئة وهي تقدّم «ض» على «ر» وتقدّم «ر» على «ب»، وقد وضع الواضع هذه الهيئة «بالوضع النوعي» لمعنى آخر يقوم في كلّ مادّة تصاغ بهذه الهيئة، ثمّ يقوم الواضع بعد هذا بجعل هذه الكلمة التي تتضمّن لوضعين للمعنى الذي يقصده وهو صدور الحدث في الماضي.

ثالثاً: الهيئة التركيبية

والمراد منها «الجملة»، حيث تتألّف الجملة أو الهيئة الموضوعة لمعنى معيّن من انضمام كلمة إلى أخرى سواء كانت الكلمات مركّبة أو بسيطة أو بعضها مركّباً وبعضها بسيطاً.

المعاني المستقلّة وغير المستقلّة

تنقسم اللغة بأصنافها الثلاثة المتقدّمة إلى قسمين:

الأوّل: المعاني المستقلّة، ويقصد بها: المعاني التي يمكن أن تُلحظ بنفسها دون أن يتوقّف تصوّرها على شيء آخر كالمعاني الاسمية.

الثاني: المعاني غير المستقلّة، ويقصد بها: المعاني التي لا يمكن أن تستقلّ بنفسها كالحروف والهيئات، فهي لا تستقلّ معانيها بنفسها؛ لأنّها تدلّ على النسبة والارتباط، والارتباط يتقوّم بوجود الطرفين، فما لم يوجد الطرفان لا توجد النسبة، وكلامنا يقع في هذا القسم فنتكلّم أوّلاً عن الحروف ثمّ عن الهيئات.

أوّلاً الحروف. في قولنا: «جئت من البصرة» توجد نسبة خاصّة بين المجيء والبصرة وهو أنّ المجيء ابتدأ من البصرة، وقد استفدنا هذه النسبة من الحرف «من»، ومن الواضح أنّ معنى «من» لم تكن استفادته ممكنة لولا وجود الطرفين اللذين يربط بينهما وهما «المجيء» و «البصرة»، وهذا معنى

عدم استقلالية معنى الحرف «من».

وقد يقال هنا: ألا يدلّ قولنا إنّ الحرف «من» يُفيد الابتداء، على معنىً مستقلّ قد دلّ عليه بنفسه؟ ونؤجّل الإجابة عن هذا التساؤل إلى بحث «المقارنة بين الحروف والأسماء الموازية لها»، فانتظر.

ثانياً: الهيئات. فإنّ الهيئة لا يمكن تصوّرها بنفسها ما لم تحضر أطرافها ففي قولنا: «مكّة المكرّمة عزيزة» توجد هيئتان: **أولاهما**: «مكّة المكرّمة» وهي مؤلّفة من كلمتين بسيطتين (مكّة، المكرّمة)، وهذه الهيئة تسمّى هيئة وصفية أو نسبة وصفية إذ وصفت مكّة بأنّها مكرّمة، ولا يمكن تصوّر هذه النسبة من دون تصوّر «مكّة» و «المكرّمة». **والثانية** هي: «مكّة المكرّمة عزيزة» المؤلّفة من عدّة كلمات، وهذه الهيئة تدلّ على نسبة العزّة إلى مكّة المكرّمة وتخبر عن ذلك، ولذا تسمّى بهيئة الجملة الإخبارية، وهنا أيضاً لا يمكن تصوّر نسبة العزّة إلى مكّة المكرّمة من دون تصوّر أطراف هذه النسبة.

وفي قولنا «صم» ـ مثلاً ـ هيئة تدلّ على الطلب من السامع بأن يصوم وتسمّى مثل هذه الهيئة بهيئة الجملة الإنشائية؛ لأنّ ما يريده المتكلّم ينشئه من خلالها، ولا يمكن تصوّر هذه الهيئة من دون تصوّر أطرافها أي فعل الأمر «صم» الصادر من المتكلّم، والمخاطب المضمر «أنت».

النسب ناقصة وتامّة

ويمكن تقسيم الارتباطات والنسب السابقة إلى قسمين:

القسم الأوّل: النسب الناقصة: وهي النسب التي تعجز عن أن تكون جملة تامّة يصحّ السكوت عليها، ومثالها: النسبة التي يدلّ عليها الحرف، والنسبة التي تدلّ عليها هيئة الجملة الوصفية كـ «مكّة المكرّمة».

القسم الثاني: النسب التامّة: وهي النسب التي تتكوّن منها جملة تامّة يصحّ السكوت عليها، ومثالها: النسبة التي تدلّ عليها هيئة الجملة الخبرية كـ«محمّد ﷺ رسول»، والنسبة التي تدلّ عليها هيئة الجملة الإنشائية كجملة «صلِّ».

المعنى الحرفي والمعنى الاسمي

بناءً على ما سبق بيانه من انقسام اللغة إلى ما لا يستقلّ معناه بنفسه، وما يستقلّ، اصطُلح أصولياً على التعبير بـ :

١ ـ **المعنى الحرفي:** على كلّ ما لا يستقلّ معناه بنفسه، وهي النسب عموماً، سواء كانت مدلولة للحرف أو لهيئة الجملة الناقصة أي النسبة الناقصة أو هيئة الجملة التامّة أي النسبة التامّة.

٢ ـ **والمعنى الاسمي:** على كلّ ما يستقلّ معناه بنفسه، ويشمل كلّ مدلول غير مداليل النسب السابقة.

الخلاصة: يتلخّص ممّا تقدّم أنّ اللغة تنقسم أصولياً إلى معنى حرفيّ ومعنى اسميّ، بخلاف تقسيم النحويين لها إلى اسم وفعل وحرف؛ وذلك لأنّ الفعل مركّب من اسم وحرف، حيث تمثّل مادّته الاسم وهيئته الحرف ولا شيء وراءهما.

الاختلاف بين المعنى الحرفي والاسمي

يختلف المعنى الحرفي عن المعنى الاسمي في أمور، منها:

الأوّل: ما ذكرناه سابقاً من أنّ المعنى الحرفي لا يمكن أن يلحظ بصورة مستقلّة لأنّه نسبة والنسبة متقوّمة بأطرافها، وأمّا المعنى الاسمي فيمكن أن يلحظ بصورة مستقلّة.

الثاني: ما ذكره المحقّق النائيني[(١)] من أنّ المعاني الاسمية «إخطارية» والمعاني الحرفية «إيجادية».

توضيحه: قلنا: إنّ في اللغة وضعاً ينتج دلالة تصوّرية ـ حسب نظريّتي الاعتبار والقرن الأكيد ـ وهناك مدلول تصديقيّ أوّل ومدلول تصديقيّ ثانٍ، ولذا فمن كان عالماً بالوضع وأراد أن يستعمل لفظاً في معناه، فإنّ إرادته هذه استعمالية، وتُنتج دلالة تصديقية أولى. فالإرادة الاستعمالية ـ إذاً ـ متأخّرة عن الوضع، وبالتبع تكون الإرادة الجدّية[(٢)] متأخّرة عن الوضع أيضاً، وإلّا لو لم يكن اللفظ موضوعاً لمعنى ما في مرحلة سابقة لما أمكن أن تتحقّق الإرادة الاستعمالية قطعاً ولما وجدت عندنا إرادة جدّية أيضاً.

والمنقول في التقريرات عن المحقّق النائينيّ أنّه يميّز بين الاسم والحرف على أساس أنّ الاسم في مقام الاستعمال له معنى أسبق من الاستعمال وأنّ المستعمل يخطر في ذهنه معنى ذلك اللفظ الموجود سابقاً، فمعاني الأسماء معانٍ «إخطارية» موجودة سابقاً وتخطر في ذهن المستعمل حين الاستعمال.

وأمّا الحرف فلا معنى له إلّا في مرحلة الاستعمال؛ لأنّ المعنى الحرفي هو ربط الكلام، وقبل الكلام لا يوجد ربط حتّى يوجد معنى للحرف، فالمعاني الحرفية معانٍ «إيجادية» توجد في مرحلة الكلام والاستعمال لا قبلها.

ولكن السيد الشهيد لا يرى تمامية هذا الكلام؛ لأنّه يرى أنّ للمعنى الحرفي وجوداً أيضاً قبل الاستعمال، وإلّا فلماذا استعمل المستعمل هذا الحرف ولم يستعمل ذاك، ولماذا قال: «جئت من مكّة المكرّمة» ـ مثلاً ـ ولم

---

(١) انظر **أجود التقريرات**: ج١، ص٢٠؛ **فوائد الأصول**: ج١، ص٣٧.

(٢) أي: الدلالة التصديقية الثانية.

يقل: «جئت على مكّة المكرّمة»، وهل هذا إلّا دليل على أنّ للحرف معنى في ذهن المتكلّم قبل الاستعمال.

فلا يمكن التمييز بين المعاني الاسمية والمعاني الحرفية على أساس أنّ الأولى «إخطارية» والثانية «إيجادية»، بل كلاهما إخطاريّ ولهما معنى قبل الاستعمال.

نعم، هناك معنى آخر «للإيجادية» يمكن جعله مختصّاً بالمعنى الحرفي بحيث يميّزه عن المعنى الاسمي، وبيان هذا المعنى موكول إلى بحوث الحلقة الثالثة[1] إن شاء الله تعالى.

أضواء على النصّ

- قوله ﭬ: «**وهيئة تركيبية**». أي: جملة، والكلمات التي تتشكّل منها أعمّ من أن تكون مركّبة أو بسيطة.
- قوله ﭬ: «**وتركيبها الخاصّ**». أي: هيئتها.
- قوله ﭬ: «**يكون لهيئتها وضع**». أي: وضع نوعيّ.
- قوله ﭬ: «**ولمادّتها وضع آخر**». أي: وضع شخصيّ.
- قوله ﭬ: «**لأنّها من سنخ النسب والارتباطات**». والنسب والارتباطات قائمة بطرفيها ولا توجد إلّا بوجودها.
- قوله ﭬ: «**التعبير بالمعنى الحرفي عن كلّ نسبة**». ذكرنا سابقاً أنّ النسبة إمّا حرف أو هيئة، وعلى هذا الأساس فإنّ الحرف والهيئة إذا اجتمعا افترقا، أي: إذا ذكرا معاً كان للهيئة معنى وللحرف معنى آخر، وإذا افترقا اجتمعا، أي: إذا ذكر المعنى الحرفي وحده فإنّه يراد به الهيئات والحروف معاً.

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ص٩٧ ـ ٩٨.

- قولهﭪ: «**ظاهر كلمات مقرّري بحثه**». فرأي المحقّق النائينيﭪ لا يوجد في مؤلّفاته بل ضمن تقريرات طلّابه، حيث درّسﭪ دورتين للأصول، قرّر إحداهما الشيخ محمّد علي الخراساني صاحب «فوائد الأصول»، وقرّر الثانية السيّد الخوئيﭪ صاحب «أجود التقريرات».
- قولهﭪ: «**ونسبته**». أي: الحرف.
- قولهﭪ: «**في الصورة الذهنية**». أي: في الصورة الذهنية للكلام في ذهن المستعمل.
- قولهﭪ: «**فلا تصحّ... بالإخطارية والإيجادية**». أي: بالمعنى الذي بيّناه بناءً على المستفاد من تقريرات بحث المحقّق النائينيﭪ لا كلّ معنى مستفاد من الإيجادية لمعاني الحروف.

المقارنة بين الحروف والأسماء الموازية لها

كلُّ حرفٍ، نجدُ تعبيراً اسميّاً موازياً له. فـ «إلى» يوازيها في الأسماء «انتهاء» و «مِن» يوازيها «ابتداء» و «في» توازيها «ظرفية» وهكذا. وعلى الرغم مِن الموازاةِ، فإنّ الحرفَ والاسمَ الموازيَ له ليسا مترادفَينِ؛ بدليل أنّه لا يمكنُ استبدالُ أحدِهما في موضع الآخرِ، كما هو الشأنُ في المترادفَينِ عادةً، والسببُ في ذلك يعودُ إلى أنّ الحرفَ يدلُّ على النسبة، والاسمُ يدلُّ على مفهومٍ اسميٍّ يوازي تلك النسبةَ ويلازمُها، ومن هنا لم يكُنْ بالإمكانِ أن يُفصلَ مدلولُ «إلى» عن طرفَيه ويُلحَظَ مستقلّا، لأنّ النسبةَ لا تنفصلُ عن طرفَيها بينما بالإمكان أن نلحظَ كلمةَ «الانتهاء» بمفردِها ونتصوّرَ معناها.

ونفسُ الشيءِ نجدُه في هيئاتِ الجملِ مع أسماءٍ موازيةٍ لها، فقولُك: «زيدٌ عالمٌ» إخبارٌ بعلم زيدٍ، فالإخبارُ بعلمِ زيدٍ تعبيرٌ اسميٌّ عن مدلول هيئةِ «زيدٌ عالمٌ»، إلّا أنّه لا يرادفُه؛ لوضوحِ أنّك لو نطقتَ بهذا التعبيرِ الاسميِّ لكنتَ قد قلتَ جملةً ناقصةً لا يصحُّ السكوتُ عليها، بينما «زيدٌ عالمٌ» جملةٌ تامّةٌ يصحُّ السكوتُ عليها.

الشرح

المقارنة بين الحروف والأسماء الموازية لها

للحروف معانٍ اسمية موازية لها، فـ «من» تفيد الابتداء و «على» تفيد الاستعلاء، وهكذا.

غير أنّ هذه الحروف والمعاني التي توازيها غير مترادفة، والدليل على ذلك: أنّنا لا نستطيع أن نرفع الحرف ونضع مكانه الاسم الموازي له. ففي جملة: «جئت من مكّة المكرّمة» لا نستطيع أن نرفع «من» ونضع بدلها «الابتداء» فنقول: «جئت الابتداء مكّة المكرّمة»، فلو كانتا مترادفتين لصحّ هذا الاستبدال كما يصحّ استبدال الإنسان مكان البشر في قولنا: الإنسان بشر، والإنسان إنسان.

وهكذا الأمر في هيئات الجمل أيضاً، فإنّ هيئة الجملة معنىً حرفيٌّ وبالإمكان أن نوجد له معنى اسمياً موازياً له. فجملة: «زيد عالم» لها هيئة هي «الإخبار عن علم زيد» وكما هو واضح أنّه لا ترادف بين هيئة «زيد عالم»، و «الإخبار عن علم زيد»؛ إذ إنّ الأولى جملة تامّة يصحّ السكوت عليها، و «الإخبار عن علم زيد» جملة ناقصة لا يصحّ السكوت عليها.

بعبارة أخرى: إنّنا حينما نحوّل المعنى الحرفي وهو هيئة الجملة التامّة إلى معنى اسميّ، نجد أنّ النسبة تكون نسبة ناقصة ولكن عندما كانت الهيئة موجودة بحقيقتها ـ أي بمعناها الحرفي ـ كانت النسبة تامّة.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**ومن هنا لم يكن بالإمكان أن يفصل مدلول «إلى» عن طرفيه ويلحظ مستقلاً**». ولو لوحظ مستقلاً لصار معنىً اسمياً لا حرفياً.
- قولهﷺ: «**بالإمكان أن نلحظ كلمة الانتهاء بمفردها**». فالمعنى الحرفي سنخ معنىً، للعقل البشري قدرة على تحويله إلى معنى اسميّ ومن ثمّ ينظر إليه من خلال هذا المعنى كما في المعنى الحرفي للحرف «إلى»، الذي بإمكان العقل أن يتصوّره من خلال كلمة «الانتهاء»، غير أنّ هذا التحويل من المعنى الحرفي إلى المعنى الاسمي لا يغيّر من واقع المعنى الحرفي شيئاً وأنّه معنى رابط لا استقلالية له.

تنوّع المدلول التصديقي

عرفْنا فيما سبقَ أنّ الألفاظَ لها دلالةٌ تصوّريةٌ تنشأُ من الوضعِ، ولها دلالةٌ تصديقيةٌ تنشأُ من السياقِ. والدلالةُ التصديقيةُ الأولى تشتركُ فيها الكلماتُ والجملُ الناقصةُ والجملُ التامّةُ، والدلالةُ التصديقيةُ الثانيةُ على المرادِ الجدّيِّ تختصُّ بها الجملُ التامّةُ. وسنخُ المدلولِ التصديقيِّ الأوّلِ واحدٌ في جميع الألفاظِ، وهو قصدُ المتكلّمِ إخطارَ صورةِ المعنى في ذهنِ السامعِ، وأمّا سنخُ المدلولِ التصديقيِّ الثاني ـ أي المرادِ الجدّيِّ ـ فيختلفُ من جملةٍ تامّةٍ إلى جملةٍ تامّةٍ أخرى.

فالجملةُ الخبريةُ مثلُ «زيدٌ عالمٌ» مدلولُها الجدّيُّ قصدُ الاخبارِ والحكايةِ عن النسبةِ التامّةِ التي تدلُّ عليها هيئتُها. والجملةُ الاستفهاميةُ «هل زيدٌ عالمٌ؟» مدلولُها الجدّيُّ طلبُ الفهم والاطّلاعِ على وقوعِ تلك النسبةِ التامّةِ. والجملةُ الطلبيةُ «صلِّ» مدلولُها الجدّيُّ طلبُ إيقاع النسبةِ التامّةِ التي تدلُّ عليها هيئةُ «صلِّ» أي طلبُ وقوع الصلاةِ مِن المخاطب.

ويختلفُ في ذلك السيّدُ الأستاذُ، فإنّه بنى ـ كما عرفْنا سابقاً ـ على أنّ الوضعَ عبارةٌ عن التعهّدِ، وفرَّعَ عليه أنّ الدلالةَ اللفظيةَ الناشئةَ من الوضعِ دلالةٌ تصديقيةٌ، لا تصوّريةٌ بحتةٌ، وعلى هذا الأساسِ اختارَ أنّ كلَّ جملةٍ تامّةٍ موضوعةٌ بالتعهّدِ لنفس مدلولِها التصديقيِّ الجدّيِّ مباشرةً، وقد عرفتَ الحالَ في مبناه سابقاً.

الشرح

سنتناول بيان هذا البحث (تنوّع المدلول التصديقي) من خلال النظريات المختلفة التي تفسّر عملية الوضع، فنتناوله:

أوّلاً: بناءً على نظرية الاعتبار والقرن الأكيد.

ثانياً: بناءً على نظرية التعهّد للسيّد الخوئيﷺ.

المدلول التصديقي وفق نظرية الاعتبار والقرن الأكيد

تكرّر القول بأنّ محصّل عملية «الوضع» بناءً على نظريتي الاعتبار والقرن الأكيد هو «التصوّر» أو «الدلالة التصوّرية»، وأمّا الدلالتان التصديقيتان الأولى والثانية فإنّهما تُستفادان من سياق الكلام ومن حال المتكلّم، فهما دلالتان سياقيتان حاليتان وليستا مستفادتين من اللفظ مباشرة كما في الدلالة التصوّرية.

ثمّ إنّ الدلالة التصديقية الأولى، كالدلالة التصوّرية تشترك فيها الكلمات البسيطة والكلمات المركّبة والهيئات سواء كانت جملاً ناقصة أو تامّة؛ وذلك لأنّ الدلالة التصوّرية ناشئة من الوضع والدلالة التصديقية الأولى مستفادة من كون المتكلّم يريد «إخطار» المعنى في الذهن، وهذان الأمران ـ أي «الوضع» و «الاخطار» ـ موجودان في كلّ ما ذكرنا من الكلمات والهيئات.

وأمّا الدلالة التصديقية الثانية فهي مرتبطة بإرادة المستعمل الجدّية للإخبار ، ولذا فإنّها تختصّ بالجملة التامّة التي يمكن من خلالها الإخبار

عن الموضوع بالمحمول، ولا وجود لمثل هذه الدلالة في الألفاظ المفردة ولا في الهيئات الناقصة، فلو قلنا: «زيد» أو «ضرب» أو «زيد العالم» نجد أنّ لكلّ مثال من هذه الأمثلة دلالة تصوّرية ناشئة من الوضع ودلالة تصديقية أولى ناشئة من إرادة الاستعمال، وأمّا الدلالة التصديقية الثانية (الإرادة الجدّية) فلا وجود لها في هذه الأمثلة لعدم وجود الإخبار فيها بالأساس، أي لا وجود للمحمول الذي يخبر به عن الموضوع لكي نتساءل بعد ذلك عن إرادته الجدّية أو عدمها، فهي سالبة بانتفاء الموضوع.

وأمّا في قولنا: «زيد عالم»، فإنّ الجملة بالإضافة إلى امتلاكها للدلالة التصوّرية والتصديقية الأولى، فإنّ لها دلالة تصديقية ثانية ناشئة من مراد المستعمل جدّياً على أن يخبر بعالمية زيد، حيث أثبت المحمول «عالم» للموضوع «زيد».

سنخ المدلول التصديقي

أوّلاً: سنخ المدلول التصديقي الأوّل

إنّ سنخ ومعنى المدلول التصديقي الأوّل واحد في جميع موارده أي في الكلمات البسيطة والمركّبة وفي الجمل التامّة والناقصة. بعبارة أخرى: إنّه واحد في كلّ مصاديق المعنى الحرفي والمعنى الاسمي، لأنّ هذا المدلول ما هو إلّا إخطار للمعنى في الذهن، والإخطار واحد في الجميع، فنحن من خلال كلمة «ماء» نريد أن نخطر في ذهن السامع معنى الماء، ومن خلال جملة: «زيد العالم» نريد أن نخطر معنى زيد ومعنى عالم في ذهنه، ومن خلال جملة: «السماء جميلة» نريد أن نخطر معنى السماء ومعنى جميلة في ذهنه، ومن خلال جملة «صم» نريد أن نخطر في ذهنه معنى الصيام الذي يصدر من المخاطب، وهكذا.

ثانياً: سنخ المدلول التصديقي الثاني

وأمّا سنخ المدلول التصديقي الثاني فإنّه يختلف من جملة إلى أخرى؛ فمعناه في الجملة الخبرية غير معناه في الجملة الإنشائية[1]، فلقولنا: «بعتُ» مدلول تصوّريّ وتصديقيّ أوّل، وهذان لا يختلفان من مورد لآخر كما بيّنا سابقاً، ولكن لو قصدنا وأردنا جدّياً من «بعتُ» الإخبار لكان مدلولها التصديقي الثاني هو الإخبار عن وقوع البيع في الرتبة السابقة. ولو قصدنا من «بعتُ» الإنشاء، لكان مدلولها التصديق الثاني هو طلب إنشاء معاملة البيع، المتطلّبة لطرفي الإيجاب والقبول.

وهكذا في الجمل الثلاث: «زيد عالم» و «هل زيد عالم؟» و «تعلّم يا زيد» فإنّ مداليلها التصوّرية والتصديقية الأولى واحدة، إلّا أنّ المدلول التصديقي الثاني لهنّ مختلف، إذ هو في الأولى الإخبار عن عالمية زيد أي عن تلك النسبة التامّة بين زيد وعالم، وفي الثانية الاستفهام والاطّلاع على وقوع تلك النسبة التامّة بين زيد وعالم، وفي الثالثة إيقاع تلك النسبة ـ التي تدلّ عليها هيئة جملة «تعلّم» ـ من زيد.

المدلول التصديقي وفق نظرية التعهّد

كلّ ما سبق كان بناءً على نظريّتي الاعتبار والقرن الأكيد، وأمّا بناءً على نظرية «التعهّد» القائلة بأنّ الوضع هو التعهّد، وأنّ الدلالة اللفظية الناشئة من الوضع هي دلالة تصديقية لا دلالة تصوّرية بحتة، فإنّ كلّ جملةٍ تامّةٍ موضوعةٌ بالتعهّد لنفس مدلولها التصديقي الجدّي مباشرة. فالدلالة

(١) بيّنا سابقاً أنّ الدلالة التصديقية الثانية أو المراد الجدّي للمتكلّم يختصّ بالجمل التامّة فقط، والجملة التامّة تنقسم إلى: خبرية وإنشائية.

التصديقية الجدّية نستفيدها من الوضع لا من حال المتكلّم، وقد تقدّم فيما سبق[1] بحث هذه النظرية وبيان عدم تماميّتها.

الخلاصة

١ ـ لا تختصّ الدلالة التصوّرية والدلالة التصديقية الأولى بكلمة أو هيئة دون أخرى.

٢ ـ تختصّ الدلالة التصديقية الثانية بالجمل التامّة دون غيرها.

٣ ـ إنّ سنخ ونوع الدلالة التصديقية الأولى وهكذا الدلالة التصوّرية واحد في كلّ الموارد، وإنّ سنخ الدلالة التصديقية الثانية مختلف من مورد لآخر.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**عن النسبة التامّة**». أي: نسبة العالمية إلى زيد.
- قولهﷺ: «**وقد عرفت الحال في مبناه سابقاً**». في بحث «الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدّمة»، حيث تمّ عرض عدّة نظريات منها نظرية التعهّد للسيّد الخوئيﷺ وتبيّن هناك عدم تمامية هذه النظرية.

---

(١) راجع: بحث «الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدّمة».

المقارنة بين الجمل التامّة والناقصة

لا شكَّ في أنَّ المعنَى الموضوعَ لهُ للجملةِ التامّةِ يختلفُ عنِ المعنى الموضوعِ له للجملةِ الناقصةِ، لأنّ الأُولى يصحُّ السكوتُ عليها دون الثانيةِ، وهذا الاختلافُ يوجَدُ تفسيرانِ له:

أحدُهما: مبنيٌّ على أنّ المعنَى الموضوعَ له هو المدلولُ التصديقيُّ مباشرةً، كما اختارهُ السيّدُ الأستاذُ تفريعاً على تفسيره للوضعِ بالتعهّدِ، وحاصله: أنّ الجملةَ التامّةَ في قولِنا: «المفيدُ عالمٌ» موضوعةٌ لقصدِ الحكايةِ والإخبارِ عن ثبوتِ المحمولِ للموضوع، والجملةَ الناقصةَ الوصفيةَ في قولِنا «المفيدُ العالمُ» موضوعةٌ لقصدِ إخطارِ صورةِ هذه الحصّةِ الخاصّة.

والجوابُ على ذلك ما تقدّمَ من أنّ المعنى الموضوعَ له غيرُ المدلولِ التصديقيِّ بل هو المدلولُ التصوّريُّ، والمدلولُ التصوّريُّ للحروفِ والهيئاتِ هو النسبةُ، فلابدّ مِن افتراضِ فرقٍ بين نحوينِ من النسبة أحدُهما يكون مدلولاً للجملةِ التامّةِ، والآخرُ مدلولٌ للجملةِ الناقصة.

والتفسيرُ الآخرُ: أنّ هيئةَ كلتا الجملتينِ موضوعةٌ للنسبةِ ولكنّها في أحدِهما اندماجيةٌ وفي الأخرى غيرُ اندماجيةٍ، وكلُّ جملةٍ موضوعةٌ

للنسبةِ الاندماجيةِ فهي ناقصةٌ، لأنّها تحوّلُ المفهومين إلى مفهوم واحدٍ وتصيرُ الجملةُ في قوّةِ كلمةٍ واحدةٍ، وكلُّ جملةٍ موضوعةٌ للنسبةِ غيرِ الاندماجيةِ فهي جملةٌ تامّةٌ. وقد تقدّمَ في الحلقةِ السابقةِ بعضُ الحديثِ عن ذلك.

الشرح

في هذا البحث نحاول أن نسلّط الضوء على بيان الفرق بين نسبة الجملة التامّة ونسبة الجملة الناقصة من خلال طرح تفسيرين في بيان حقيقة الفرق بين الجملتين، وإليك التوضيح.

الفرق بين الجملة التامّة والناقصة

لو نظرنا إلى الأثر المترتّب على كلّ من الجملة التامّة والجملة الناقصة لوجدناه مختلفاً، واختلاف الأثر يدلّ على اختلاف المؤثّر، فإنّ لجملة: «زيد عالم» أثر ناتج من النسبة التي تتضمّنها هذه الجملة، بحيث يصحّ السكوت عليها، ويفهم السامع منها معنى كاملاً وتامّاً، وأمّا جملة: «زيد العالم» فإنّ الأثر الذي تحدثه النسبة التي تتضمّنها هذه الجملة يجعلنا نشعر بأنّها لا يصحّ السكوت عليها، وأنّ السامع يبقى منتظراً تتمّة الكلام ليكتمل المعنى عنده، فسنخ النسبة هنا ونوعها يختلف عنه في الجملة التامّة.

وهناك تفسيران لهذا الفرق والاختلاف هما:

التفسير الأوّل: الفرق ناشئ من الوضع مباشرة

يعتمد هذا التفسير على نظرية التعهّد التي تجعل من الوضع منشأً للدلالة التصديقية لا التصوّرية، ومن هنا فإنّ الجملة التامّة ـ مثل: زيد عالم ـ تفيد بالوضع أنّها موضوعة للإخبار والحكاية عن عالمية زيد، ومن هنا صحّ السكوت عليها، فاستفادة الإخبار منها كان بالوضع المتعهّد مباشرة.

وأمّا في الجملة الناقصة فإنّ المتعهّد يتعهّد ومن خلال الوضع أيضاً بأن

يقوم بعملية إخطار المعنى ـ أي الدلالة التصديقية الأولى ـ المرتبطة بهذه الحصّة من الكلام ـ الجملة الناقصة ـ لا كلّه، والإخطار لا يتضمّن الإخبار كي نحكم بصحّة السكوت عليه أو عدمه، بل الإخطار يتحقّق حتّى في الكلمة الواحدة، وما لم يكتمل الكلام ويتمّ إخطاره في كلّ حصصه بحيث تصبح له صلاحية الإخبار فإنّنا لن نستطيع الحكم بصحّة السكوت عليه.

وقد عرفت سابقاً عدم تمامية نظرية التعهّد، لأنّ الموضوع له ـ على ما حقّقناه ـ هو المدلول التصوّري لا التصديقي. فإذا كان الموضوع له بالوضع هو المدلول التصوّري، وأنّ هذا المدلول للهيئات ـ حرفاً كانت أو جملة تامّة أو ناقصة ـ هو النسبة، فما هو الفرق بين النسبة في الجملة التامّة والنسبة في الجملة الناقصة؟

التفسير الثاني: النسبة الاندماجية و غير الاندماجية

وهو مختار السيّد الشهيد﵀ والذي يبتني على نظريتي الاعتبار والقرن الأكيد، وملخّصه: إنّ العقل حين يواجه مفهومين فإنّ بإمكانه:

أوّلاً: أن يحتفظ باستقلالية كلّ مفهوم على حدة ثمّ يلحظ النسبة والربط بينهما كما في جملة: «زيد عالم»، وتكون النسبة في هذه الحالة نسبة صالحة للسكوت عليها؛ لأنّ المعنى الحاصل بسببها في ذهن السامع معنى كامل وتامّ، ولذا تسمّى هذه الجملة بالجملة التامّة، كما تسمّى النسبة التي تدلّ عليها هيئة هذه الجملة بالنسبة التامّة أو «غير الاندماجية» لأنّ المفاهيم التي تربط فيما بينها لم تدمج في مفهوم واحد وإنّما بقيت على استقلاليتها.

ثانياً: أن يدمج المفهومين اللذين يواجهانه بمفهوم واحد ويجعلهما بقوّة الكلمة الواحدة، كما في قولنا: «زيد العالم»، ومن الواضح أنّ الجملة في هذه الحالة لا إخبار فيها ولا دلالة تصديقية ثانية، ومن هنا لا يصحّ السكوت

عليها، ويبقى المعنى الحاصل بسببها في الذهن معنىً ناقصاً وغير تامّ، ويبقى السامع منتظراً لتتمّة الكلام.

بعبارة أخرى: إنّ السؤال عن أنّ الكلمة الواحدة أو ما بقوّتها هل يصحّ السكوت عليها، لا معنى له؛ لأنّ القضية هنا سالبة بانتفاء موضوعها، فموضوع صحّة السكوت وعدمه هو إيفاء الجملة ـ بموضوعها ومحمولها ـ للمعنى التامّ في ذهن السامع أو عدم إيفائها بذلك، ولا محمول في الحالة التي تكون فيه الجملة بقوّة الكلمة الواحدة لكي نبحث بعد ذلك عن إيفائها بالمعنى، وهل يصحّ السكوت عليها، فهي غير صالحة للسكوت عليها بلا تردّد.

وتسمّى الجملة في مثل هذه الحالات التي لا يصحّ السكوت عليها بالجملة الناقصة، والنسبة التي تدلّ عليها بهيئتها بالنسبة الناقصة أو الاندماجية حيث تدمج فيها المفاهيم بعضها مع بعض ولا تحتفظ باستقلاليتها.

أضواء على النصّ

- قوله ﵀: «**وحاصله**». أي: حاصل التفسير الأوّل.
- قوله ﵀: «**موضوعة لقصد إخطار صورة**». أي: موضوعة للدلالة التصديقية الأولى.
- قوله ﵀: «**هذه الحصّة الخاصّة**». أي: الحصّة الخاصّة من الكلام لا كلّه، ولذا ينتظر السامع بقية الجملة ليكتمل المعنى لديه.
- قوله ﵀: «**والتفسير الآخر**». وهذا التفسير مبنيّ على نظرية الاعتبار ونظرية القرن الأكيد.
- قوله ﵀: «**وتصير الجملة في قوّة الكلمة الواحدة**». وحينئذ، لا يصحّ السكوت عليها.

الدلالات الخاصّة والمشتركة

هذه نبذةٌ تمهيديةٌ عنِ الدلالةِ اللفظيةِ وعلاقاتِ الألفاظِ بالمعاني نكتفي بها للدخولِ في الحديثِ عن تحديدِ دلالاتِ الدليلِ الشرعيِّ اللفظيّ.

ومِن الواضحِ أنّ هذه الدلالاتِ على قسمين:

فبعضُها: دلالاتٌ خاصّةٌ ترتبطُ ببعضِ المسائلِ الفقهيةِ كدلالةِ كلمةِ الصعيدِ أو الكعب.

وبعضُها: دلالاتٌ عامّةٌ تصلحُ أن تكونَ عنصراً مشتركاً في عمليةِ الاستنباطِ في مختلفِ أبوابِ الفقهِ كدلالةِ الأمرِ على الوجوب...

وقد عرفتَ سابقاً أنّ ما يدخلُ في البحثِ الأصوليِّ إنّما هو القسمُ الثاني، ولهذا فسوف يكونُ البحثُ عن الدلالاتِ العامّةِ للدليلِ الشرعيِّ اللفظيّ.

الشرح

تحدّثنا عن أقسام الدلالات اللفظية وأنواعها، وعن علاقات الألفاظ بالمعاني، تمهيداً للدخول في البحث الأساسي الذي عنونه بعنوان «تحديد دلالات الدليل الشرعيّ»، وقبل الدخول في بيان وتحديد تلك الدلالات نريد أن نوضّح نوعين من الدلالات.

الدلالات الخاصة والمشتركة

هنا قسمان من الدلالات التي ترتبط بالدليل الشرعيّ:

القسم الأوّل: الدلالات الخاصّة

وهي الدلالات التي ترتبط ببعض المسائل الفقهية التي تختصّ بباب من أبواب الفقه دون غيره، كالبحث في دلالة كلمة «الصعيد»، وهل هي مطلق الأرض، أو التراب خاصّة؟ فإنّه بحث مختصّ بمسائل التيمّم في باب الطهارة دون غيره، أو دلالة كلمة «الكعب» وما هو تعريفه وحدوده، فإنّه بحث مختصّ بمسائل الوضوء في باب الطهارة المائية دون غيره، وهكذا.

القسم الثاني: الدلالات العامّة

وهي الدلالات التي تصلح أن تكون عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط في مختلف أبواب الفقه، كدلالة «الأمر» على الوجوب أو عدم دلالته على ذلك، ودلالة «النهي» على الحرمة أو عدم دلالته، وفي أنّ «الظهور» حجّة أم لا، وهكذا.

وقد بيّنا في بحثي «تعريف علم الأصول وموضوعه» أنّ الذي يهمّ الأصولي ويتناوله في بحوثه هو العنصر المشترك في عملية الاستنباط، لذا فإنّنا سنبحث في الدلالات العامّة للدليل الشرعيّ اللفظيّ دون الدلالات الخاصّة التي يتناولها الفقيه في علم الفقه بالبحث والتحقيق.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**دلالات عامّة**». أي: دلالات مشتركة.
- قوله ﷺ: «**وقد عرفت سابقاً**». أي: في بحثي تعريف علم الأصول وموضوعه.
- قوله ﷺ: «**فسوف يكون البحث عن الدلالات العامّة**». لا الدلالات عامّها وخاصّها كما قد يفهم من عنوان البحث الرئيسي الذي كان «تحديد دلالات الدليل الشرعيّ» دون تحديد لها بالعامّة أو الخاصّة.

الأمر والنهي

الأمر

الأمرُ تارةً يستعملُ بمادّتِه فيقالُ: «آمرُك بالصلاة» وأخرى بصيغتِه فيقالُ: «صلِّ».

أمّا مادّةُ الأمرِ فلا شكَّ في دلالتِها بالوضعِ على الطلب، ولكن لا بنحوٍ تكونُ مرادفةً للفظِ الطلب، لأنّ لفظَ الطلب ينطبقُ بمفهومِه على الطلبِ التكوينيِّ كطلبِ العطشانِ للماءِ والطلبِ التشريعيِّ سواءٌ صدرَ من العالي أو من غيرِه، بينما الأمرُ لا يصدقُ إلّا على الطلبِ التشريعيِّ من العالي، سواءٌ كان مستعلياً ـ أي متظاهراً بعلوّه ـ أو لا.

كما أنّ مادّةَ الأمر لا ينحصرُ معناها لغةً بالطلب، بل ذُكرتْ لها معانٍ أخرى كالشيءِ والحادثةِ والغرض، وعلى هذا الأساسِ تكونُ مشتركاً لفظيّاً، وتعيينُ الطلبِ بحاجةٍ إلى قرينة، ومتى دلّت القرينةُ على ذلك يقعُ الكلامُ في أنّ المادّةَ تدلُّ على الطلبِ بنحوِ الوجوب أو تلائمُ مع الاستحباب؟

فقد يُستدلُّ على أنّها تدلُّ على الوجوبِ بوجوهٍ:

منها: قولُه تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾. وتقريبُه: أنّ الأمرَ لو كان يشملُ الطلبَ الاستحبابيَّ لما وقعَ على اطلاقِه موضوعاً للحذرِ مِن العقاب.

ومنها: قولُه صلَّى اللهُ عليه وآلِه: «لولا أن أشقَّ على أمّتي لأمرتُهم بالسواك» وتقريبُه: أنّ الأمرَ لو كان يشملُ الاستحبابَ لما كان الأمرُ مستلزماً للمشقّة كما هو ظاهرُ الحديث.

ومنها: التبادرُ، فإنّ المفهومَ عرفاً من كلام المولى حين يستعملُ كلمةَ الأمرِ أنّه في مقامِ الإيجابِ والإلزام، والتبادرُ علامةُ الحقيقة.

الشرح

دلالة مادة الأمر على الطلب

تحت عنوان «مادّة الأمر» نحاول بحث عدّة أمور تتعلّق بمادّة الأمر كدلالتها على الطلب وغيره من المعاني، وكذلك دلالتها على الطلب الوجوبي أو الأعمّ من الوجوبيّ والاستحبابيّ، وبيان الوجوه الدالّة على ذلك، ولنبدأ بدلالة مادّة الأمر على الطلب.

تدلّ مادّة الأمر «أ ـ م ـ ر» بالوضع على الطلب، ومن هنا نتساءل: هل «الأمر» مرادف «للطلب» باعتبار دلالته عليه؟

من الواضح عدم تحقّق هذه المرادفة فهما ليسا من قبيل «الإنسان» و «البشر» مثلاً، فالطلب أعمّ من الأمر، وذلك لوجوه:

الأوّل: أنّ الأمر لا يطلق إلّا على الطلب التشريعي، وأمّا الطلب فله معانٍ عديدة في اللغة، فتارةً يطلق على الطلب التكويني كما في الإنسان العطشان الذي يحتاج إلى الماء فيسمّى طالباً للماء، وأخرى يطلق ويراد منه الطلب التشريعي[1] كما في أمر المولى لعبده.

---

(١) الطلب التكويني: هو الطلب الذي لا تتخلّل فيه بين الطالب والمطلوب إرادة مغايرة لإرادة الطالب، كما لو كنت عطشاناً ومددت يدك إلى إناء الماء لتشرب الماء منه، فطلبك للماء طلبٌ تكوينيٌّ إذ لم تتوسّط بين إرادتك (شرب الماء) وبين مرادك (الماء) إرادة أخرى.
وأمّا الطلب التشريعي: فهو الطلب الذي تتخلّل فيه بين الطالب والمطلوب إرادة مغايرة لإرادة الطالب، كما لو كنت عطشاناً وأمرت ولدك بأن يأتيك بالماء، فإن تحقّق المطلوب في الخارج (الإتيان بالماء وشربه) يتوقّف على إرادة الولد ومجيئه بالماء، وهي إرادة خارجة عن إرادة الطالب.

الثاني: أنّ للطلب التشريعي مصاديق متعدّدة، فتارةً يصدر من العالي إلى الداني كما في طلب السيّد من عبده، ويسمّى بالأمر، وأخرى يصدر من المتساويين فلا يوجد علوّ أو دنوّ بين الطالب والمطلوب منه، ويسمّى بالالتماس، وثالثة يصدر الطلب من الداني إلى العالي، ويسمّى بالدعاء.

فالأمر يختصّ بالطلب التشريعي من العالي إلى الداني فقط، سواء كان هذا العالي عالياً في الحقيقة والواقع ونفس الأمر كما في المولى سبحانه وتعالى، أو كان متظاهراً بالعلو وقد أوجب لنفسه الطاعة بسبب من الأسباب كما في استعلاء بعض المتساويين على أمثالهم، بل واستعلاء بعض من هو أدنى على من هو أعلى، فلو وجدنا شخصاً يأمر شخصاً مساوياً له أو من هو أعلى منه لما اعتبرنا هذا العمل عقلائياً صحيحاً.

وعلى كلّ حال، فمن مجموع هذين الوجهين يتبيّن لنا أنّ «الأمر» أخصّ من «الطلب» ولا يمكن أن يكونا مترادفين.

معان أخرى لمادّة الأمر

قلنا إنّ مادّة الأمر تدلّ على الطلب بالوضع، غير أنّهم ذكروا للأمر معانيَ أخرى من قبيل:

١ ـ الشيء، كما في «رأيت أمراً عجباً» أي رأيت شيئاً عجباً.

٢ ـ الغرض، كما في «جئت لأمر مهمّ» أي جئت لغرض مهم.

٣ ـ الحادثة، كما في قولهم «أمرٌ دُبِّر بليل» أي حادث دبِّر بليل.

ثمّ بحثوا في أنّ هذه المعاني هل تعود لمعنى واحد، أم لا؟ إلّا أنّ القدر المتيقّن أنّ للأمر معنيين بنحو الاشتراك اللفظيّ: الطلب والشيء، والشاهد على ذلك هو اختلاف جمع «أمر» فتارةً يجمع على وزن «أوامر»، وأخرى على وزن «أمور»، فكيف يتمّ لنا ـ والحال هذه ـ تعيين المعنى الذي نريده والذي يهمّنا في البحث الأصولي أي معنى «الطلب» دون غيره؟

والجواب: إنّه لابدّ من وجود قرينة تدلّ على المعنى المراد وإلّا لبقي الاشتراك اللفظيّ حاكماً ولما استطعنا الأخذ بهذا المعنى دون غيره، فعلى المولى إذا أراد أن يستخدم مادّة «الأمر» في معنى «الطلب» أن ينصب قرينة على إرادته على طريقة تعدّد الدالّ والمدلول التي أشرنا إليها سابقاً.

الطلب وجوبي واستحبابي

ثمّ إنّ الطلب وحسب استخدامه اللغوي إمّا وجوبيّ أو استحبابيّ، ومن هنا نتساءل من جديد: لو حصل لدينا علم بأنّ المولى قد استخدم مادّة «الأمر» في معنى الطلب، فمن أين يحصل لنا العلم بأنّه أراد الطلب الوجوبي أو الطلب الاستحبابي؟

وهنا لابدّ أن نبحث أوّلاً عن أصل وضع مادّة الأمر للطلب، فهل وضعها الواضع ابتداءً للطلب الوجوبي، أم وضعها للطلب الأعمّ من الوجوبي والاستحبابي؟ فإذا ثبت أنّه وضعها للطلب الوجوبي فقط فإنّ مادّة «الأمر» ستكون ظاهرة في الطلب الوجوبي، ولو أراد المولى استعمال الأمر في الطلب الاستحبابي فسيكون هذا الاستعمال استعمالاً مجازياً؛ لأنّه استخدام اللفظ في غير ما وضع له من معنى، وعليه أن ينصب قرينة على إرادة المعنى الاستحبابي وإلّا انصرف الذهن إلى الطلب الوجوبي مباشرة.

وأمّا إذا لم يثبت وضع مادّة «الأمر» للطلب الوجوبي خاصّة وإنّما للأعمّ من الطلب الوجوبي والاستحبابي، فسيكون استخدامها في كلا المعنيين استخداماً حقيقياً لا مجازياً، ولابدّ حينئذ من قرينة لكي نعيّن المعنى المراد بخصوصه وأنّه الطلب الوجوبي أم الاستحبابي، وبدون القرينة يبقى اللفظ مشتركاً بخلاف الحالة الأولى التي كان اللفظ فيها ينصرف إلى المعنى الوجوبي إذا خلا الكلام عن القرينة.

دلالة مادّة الأمر على الطلب الوجوبي

حاول بعض الأصوليين ذكر عدّة وجوه للاستدلال على أنّ «مادّة الأمر» موضوعة للطلب الوجوبي وتدلّ عليه، لا على الطلب الأعمّ من الوجوبي والاستحبابي، منها:

الوجه الأوّل: الاستدلال بقوله تعالى: «فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ»[١]، وتقريب الاستدلال بهذه الآية الشريفة: أنّ الأمر إذا صدر من المولى وخالفه المأمور، فعليه أن يحذر العقوبة التي استحقّها بسبب هذه المخالفة، وهذا يعني أنّ «الأمر» دالّ على الطلب الوجوبي وإلّا فالطلب الاستحبابي جائز الترك ولا يجب أن يحذر تاركه من العقوبة لأنّه لا يستحقّ على ذلك الترك الجائز أيَّ عقاب.

الوجه الثاني: الاستدلال بقول رسول الله ﷺ: «**لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك**»[٢]، وتقريب الاستدلال بهذا الحديث الشريف: أنّ الأمر هنا لو لم يكن بمعنى الطلب الوجوبي لما خشي الرسول ﷺ أن تنال أمّته المشقّة إن أمرهم به، وبعبارة أخرى: إنّ الأمر الاستحبابي لا مشقّة فيه لكي يخشى الرسول ﷺ منه على أمّته؛ إذ بوسعهم تركه بدون محذور.

هذا مضافاً إلى أنّ الأمر الاستحبابي بالسواك قد صدر من الرسول ﷺ في روايات أخرى[٣]، فدلّ على أنّ الأمر هنا هو غيره هناك وأنّه مختصّ بالأمر الوجوبي لا الاستحبابي.

---

(١) النور: ٦٣.

(٢) **من لا يحضره الفقيه**: ج١، ص٣٤، ح١٢٣؛ **وسائل الشيعة**: ج٢، ص١٧، أبواب السواك، ب٣ ،ح٤.

(٣) انظر **وسائل الشيعة**: ج٢، ص٥، أبواب السواك، ب١٣، ح١.

الوجه الثالث: التبادر، وهو أهّم الوجوه[1]، إذ نستكشف منه أنّ الأمر موضوع للطلب الوجوبي حقيقة، ولو استخدم في الطلب الاستحبابي لكان استعمالاً مجازياً.

والدليل على ذلك: أنّ الوالد لو أمر ولده بأمر ما ولكن الابن لم يستجب لذلك الأمر؛ بدعوى أنّه فهم من أمر والده الطلب الاستحبابي، لاستحقّ الولد مذمّة العقلاء، وما ذلك إلّا لأنّ المتبادر إلى أذهانهم من الأمر الصادر من الوالد هو الطلب الوجوبي، أي أنّه قد طلب من ولده طلباً وجوبياً لابدّ من تنفيذه، لا الأعمّ من الوجوبي والاستحبابي.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**بمادّته... وأخرى بصيغته**». بمادّته أي: «أ ـ م ـ ر»، وصيغته هي صيغة «إفعل» أو صيغة فعل المضارع الداخلة عليه لام الأمر أي: صيغة «ليفعل».
- قولهﷺ: «**أو من غيره**». أي: من المساوي أو الأدنى.
- قولهﷺ: «**أو لا**». أي: من العالي حقيقة وفي نفس الأمر والواقع كالمولى سبحانه وتعالى.
- قولهﷺ: «**تكون مشتركاً لفظياً**». أي: تكون مادّة الأمر مشتركاً لفظياً.
- قولهﷺ: «**وتعيين الطلب**». أي: وتعيين أنّ المعنى المراد من مادّة الأمر هنا هو «الطلب».
- قولهﷺ: «**على إطلاقه**». أي: الأمر.

---

(١) لأنّه الوجه الوحيد الذي سلمت دلالته على الطلب الوجوبي من النقاش، حيث نوقش في دلالة الوجهين الأوّل والثاني السابقين كما هو مبيّن في الحلقة الثالثة. انظر **دروس في علم الأصول**، الحلقة ٣ ـ القسم الأول: ص:١٠٩، فما بعد.

وأمّا صيغةُ الأمرِ فقد ذُكرَتْ لها عدّةُ معانٍ كالطلبِ والتمنّي والترجّي والتهديدِ والتعجيزِ وغيرِ ذلك، وهذا في الواقعِ خلطٌ بين المدلولِ التصوّريِّ للصيغةِ والمدلولِ التصديقيِّ الجدّيِّ لها باعتبارِها جملةً تامّةً.

وتوضيحُه: أنّ الصيغةَ ـ أي هيئةَ فعلِ الأمرِ ـ لها مدلولٌ تصوّريٌّ، ولابدّ أن تكونَ من سنخ المعنى الحرفيِّ، كما هو الشأنُ في سائرِ الهيئاتِ والحروفِ، فلا يصحُّ أن يكونَ مدلولُها نفسَ الطلبِ بما هو مفهومٌ اسميٌّ، ولا مفهومَ الإرسالِ نحوَ المادّةِ، بل نسبةٌ طلبيةٌ أو إرساليةٌ توازي مفهومَ الطلبِ أو مفهومَ الإرسالِ، كما توازي النسبةُ التي تدلُّ عليها «إلى» مفهومَ الانتهاءِ.

والعلاقةُ بين مدلولِ الصيغةِ ـ بوصفِه معنىً حرفياً ـ ومفهومِ الإرسالِ أو الطلبِ، تشابهُ العلاقةَ بين مدلولِ «مِن» و «إلى» و «في» ومدلولِ «الابتداء» و «الانتهاءِ» و «الظرفيةِ»، فهي علاقةُ موازاةٍ لا ترادفٍ.

ونقصدُ بالنسبةِ الطلبيةِ أو الإرساليةِ الربطَ المخصوصَ الذي يحصلُ بالطلبِ أو بالإرسالِ بين المطلوبِ والمطلوبِ منه، أو بين المرسلِ والمرسلِ إليه، وهذا هو المدلولُ التصوّريُ للصيغةِ الثابتُ بالوضعِ.

وللصيغةِ باعتبارِها جملةً تامّةً مكوّنةً من فعلٍ وفاعلٍ، مدلولٌ تصديقيٌّ جدّيٌّ بحكمِ السياقِ لا الوضعِ، إذ تكشفُ سياقاً عن أمرٍ ثابتٍ في نفسِ المتكلّمِ هو الذي دعاه إلى استعمالِ الصيغةِ، وفي هذه المرحلةُ تتعدّدُ الدواعي التي يمكنُ أن تدلَّ عليها الصيغةُ بهذه الدلالةِ، فتارة يكونُ الداعي هو الطلبَ، وأخرى الترجّيَ، وثالثةً التعجيزَ، وهكذا مع انحفاظِ المدلولِ التصوّريِّ للصيغةِ في الجميع.

هذا كلُّه على المسلكِ المختارِ المشهورِ القائلِ بأنّ الدلالةَ الوضعيةَ هي الدلالةُ التصوّريةُ، وأمّا بناءً على مسلكِ التعهّدِ القائلِ بأنّ الدلالةَ الوضعيةَ هي الدلالةُ التصديقيةُ، وأنّ المدلولَ الجدّيَّ للجملةِ التامّةِ هو المعنى الموضوعُ له ابتداءً، فلابدّ من الالتزامِ بتعدُّدِ المعنى في تلك المواردِ؛ لاختلافِ المدلولِ الجدّيّ.

الشرح

صيغة الأمر

المراد من صيغة الأمر كلّ صيغة تدلّ على الطلب اللزومي كصيغة «إفعل»، وصيغة المضارع الداخل عليه لام الأمر «ليفعل» وغيرها[١].

صيغة: إفعل

وقد ذكرت عدّة معانٍ استخدمت فيها هذه الصيغة، منها:

١ ـ التهديد، كقوله تعالى: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾[٢] أي اعملوا في الحياة الدنيا أيّها المجرمون ما بدا لكم ولكنّكم سوف ترون نتيجة أعمالكم السيّئة.

٢ ـ التعجيز، كقوله تعالى ـ حكاية عن قول السحرة لفرعون ـ: ﴿فَٱقۡضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾[٣]، أي إفعل يافرعون ما بدا لك فينا من تقطيع الأيدي والأرجل والقتل، ولكنّك عاجز عن إزالة الإيمان من قلوبنا.

٣ ـ البعث والطلب، كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[٤].

٤ ـ كما أنّها استخدمت في الترجّي، والتمنّي، وغير ذلك.

ومن الواضح هنا ، أنّنا وإن قلنا إنّ صيغة الأمر قد استعملت في هذه المعاني، إلّا أنّها ليست واحدة من هذه المعاني؛ لأنّ هذه المعاني كلّها معانٍ

---

(١) كالجملة الاسمية مثل: «هذا مطلوب منك»، أو اسم الفعل مثل: صه، مه.

(٢) فصّلت: ٤٠.

(٣) طه: ٧٢.

(٤) الأنعام: ٧٢.

اسمية، وهيئة الأمر كباقي الهيئات معنى حرفيّ يدلّ على الربط والنسبة بين طرفين، والمعنى الحرفي يختلف سنخاً ونوعاً عن المعنى الاسمي ولا يمكن أن يكون هو، ولهذا لا نستطيع ـ كما بيّنا سابقاً ـ أن نقول إنّ معنى «من» هو الابتداء، أو معنى «إلى» هو «الانتهاء» وهكذا في بقية الحروف، لأنّ معاني «من» و «إلى» وغيرها من الحروف هي معانٍ حرفية، وأمّا معاني «الابتداء» و «الانتهاء» وأمثالها فهي معانٍ إسمية لا يمكن أن ترادفها، ولهذا عبّرنا عنها سابقاً بأنّها معانٍ موازية لها لا مرادفة.

فصيغة الأمر وهيئته ـ إذاً ـ تدلّ وبالوضع[1] على معنىً حرفيّ موضوع لنسبة معيّنة هي النسبة الطلبية أو الإرسالية، لا أنّها موضوعة لمفهوم الطلب والإرسال بل هي توازي هذين المفهومين كما يوازي مفهوم الابتداء المعنى الحرفي لـ «من».

ونعني بالنسبة الطلبية أو الإرسالية هو أنّ هذه الهيئة تقوم بربط المادّة المطلوبة بالمأمور أو المطلوب منه أو إرساله نحوها، وبيان هذا: أنّنا في قولنا: «صلِّ» أو «صم»، توجد عندنا ثلاثة أمور:

١ ـ المتكلّم، ونسمّيه الطالب أو الآمر أو المرسل.

٢ ـ المادّة، وهي الحدث الذي وقع عليه مفاد الهيئة كالصلاة أو الصيام.

٣ ـ المخاطب، ونسمّيه المطلوب منه أو المأمور أو المرسَل نحو تحصيل المادّة.

فهيئة فعل الأمر وبدلالتها على الربط والنسبة تربط بين المادّة كالصلاة أو الصيام وبين المأمور أو المطلوب منه، أي المكلّف، فيقال مثلاً: يجب عليك ـ أيّها المكلّف ـ أن تصلّي أو تصوم. بعبارة أخرى: إنّه يجعل المطلوب في عهدة المطلوب منه، فلا تفرغ ذمّته إلّا بالإتيان به.

(١) حديثنا هنا مختصّ بمرحلة الدلالة التصوّرية الناشئة من الوضع.

الخلط بين المدلول التصوّري والمدلول التصديقي

الظاهر أنّ القول بأنّ معنى صيغة فعل الأمر وهيئته هو الطلب أو الترجّي أو التمنّي وما شابه، هو نتيجة الخلط بين المدلول التصوّري للصيغة وبين مدلولها التصديقي، فإنّ المدلول التصوّري للصيغة والذي نستكشفه من عملية الوضع هو الربط أو النسبة الطلبية أو الإرسالية، وهذا المدلول التصوّري محفوظ في كلّ استعمالات هذه الصيغة سواء استعملت في حالة الطلب أو الترجّي أو التمنّي أو التهديد أو غيرها.

وأمّا المدلول التصديقي لهيئة فعل الأمر، فإنّه مختلف من استعمال لآخر، وذلك أنّ فعل الأمر ـ باعتباره جملة تامّة مؤلّفة من فعل وفاعل ـ له هيئة تدلّ على نسبة تامّة أيضاً، وكلّ نسبة تامّة لها مدلول تصديقيّ ثانٍ جدّيّ نستكشفه من سياق الكلام وحال المتكلّم لا من الوضع، ومن هنا فإنّ هذا المدلول الجدّي يتغيّر من حالة إلى أخرى تبعاً لسياقات الكلام وأحوال المتكلّمين، فالمتكلّم تارة يستخدمه في الطلب وأخرى في الترجّي وثالثة في التمنّي، وهكذا .

صيغة فعل الأمر وفق نظرية التعهّد

كلّ ما سبق كان بناءً على نظريتي الاعتبار والقرن الأكيد، وأمّا بناءً على نظرية التعهّد، فإنّ كلّ جملةٍ تامّةٍ موضوعةٌ بالتعهّد لنفس مدلولها التصديقي الجدّي مباشرة، وبما أنّ هيئة فعل الأمر جملة تامّة فإنّها موضوعة بذاتها ومباشرة لمداليل تصديقية جدّية ولمعانٍ متعدّدة على نحو الاشتراك، فهذه الهيئة موضوعة بوضع أوّل لإفادة التمنّي، وبوضع ثانٍ لإفادة الترجّي، وبوضع ثالث لإفادة الطلب وهكذا، وقد ذكرنا مراراً عدم تمامية نظرية التعهّد هذه.

أضواء على النصّ

- قوله قدس سره: «**وهذا في الواقع خلط**». بناءً على نظريتي الاعتبار والقرن الأكيد.
- قوله قدس سره: «**باعتبارها جملة تامّة**».

فإذا كانت جملة تامّة كان لها مدلول تصديقيّ ثانٍ وتعدّد معانيها، غير أنّ بحثنا هو في الوضع وفي الدلالة التصوّرية والمعنى الحرفي للنسبة الذي لا يتعدّد.

- قوله قدس سره: «**مدلولها**». أي: مدلول الصيغة.
- قوله: «**بل نسبة طلبية أو إرسالية**». أي: بل الهيئة هي نسبة طلبية أو إرسالية.
- قوله قدس سره: «**بين المطلوب**».

أي: «المادّة» وهي الحدث الذي وقع عليه مفاد هيئة فعل الأمر كالصلاة في «صلِّ»، والصيام في «صم»، والضرب في «اضرب».

- قوله قدس سره: «**والمطلوب منه**». أي: المكلّف.
- قوله قدس سره: «**وهذا**». أي: الربط المخصوص بين المطلوب والمطلوب منه، أو المرسل والمرسل إليه.
- قوله قدس سره: «**وفي هذه المرحلة**». أي: مرحلة المراد الجدّي للمتكلّم.
- قوله قدس سره: «**بهذه الدلالة**». أي: الدلالة السياقية الحالية لا الوضعية.
- قوله قدس سره: «**مع انحفاظ المدلول التصوّري للصيغة**». أي: انحفاظ المعنى الحرفي لها، وهو النسبة الطلبية أو الإرسالية التي توازي مفهوم الطلب أو الإرسال.
- قوله قدس سره: «**بتعدّد المعنى**». وهذه معان إسمية حسب نظرية التعهّد.
- قوله قدس سره: «**لاختلاف المدلول الجدّي**». والمدلول الجدّي هو المدلول التصديقي الثاني وهو معنى اسميّ أيضاً.

ثُمّ إنّ الظاهرَ من الصيغةِ أنّ المدلولَ التصديقيَّ الجدّيَّ هو الطلبُ دونَ سائرِ الدواعي الأخرى. وذلك لأنّه إن قيلَ بأنّ المدلولَ التصوّريَّ هو النسبةُ الطلبيةُ، فواضحٌ أنّ الطلبَ مصداقٌ حقيقيٌّ للمدلولِ التصوّريِّ دونَ سائرِ الدواعي، فيكونُ أقربَ إلى المدلولِ التصوّريِّ، وظاهرُ كلِّ كلامٍ أنّ مدلولَه التصديقيَّ أقربُ ما يكونُ للتطابقِ والمصداقيةِ للمدلولِ التصوّريّ.

وأمّا إذا قيلَ بأنّ المدلولَ التصوّريَّ هو النسبةُ الإرساليةُ، فلأنّ المصداقَ الحقيقيَّ لهذه النسبةِ إنّما ينشأُ من الطلبِ، لا من سائرِ الدواعي، فيتعيّنُ داعي الطلبِ بظهورِ الكلام.

ولكن قد يتّفقُ أحياناً أن يكونَ المدلولُ الجدّيُّ هو قصدَ الإخبارِ عن حكمٍ شرعيٍّ آخرَ غيرِ طلبِ المادّةِ أو إنشاءَ ذلك الحكمِ وجعلَه، كما في قولِه: «اغسلْ ثوبَك من البول» فإنّ المرادَ الجدّيَّ من «اِغسلْ» ليس طلبَ الغسلِ؛ إذ قد يتنجّسُ ثوبُ الشخصِ فيهملُه ولا يغسلُه ولا إثمَ عليه، وإنّما المرادُ بيانُ أنّ الثوبَ يتنجّسُ بالبولِ، وهذا حكمٌ وضعيٌّ، وأنّه يطهرُ بالغسلِ، وهذا حكم وضعيٌّ آخرُ، وفي هذه الحالةِ تسمَّى الصيغةُ بالأمرِ الإرشاديِّ لأنّها إرشادٌ وإخبارٌ عن ذلك الحكم.

وكما أنّ المعروفَ في دلالةِ مادّةِ الأمرِ على الطلبِ أنّها تدلُّ على الطلبِ الوجوبيِّ، كذلك الحالُ في صيغةِ الأمر، بمعنى أنّها تدلُّ على النسبةِ الإرساليةِ الحاصلةِ من إرادةٍ لزوميةٍ، وهذا هو الصحيحُ؛ للتبادرِ بحسبِ الفهمِ العرفيِّ العامّ.

الشرح

المدلول التصديقي الجدّي لصيغة الأمر

تمهيداً لبيان هذا المطلب نتعرّض لأصل وقاعدة مهمّة يعبّر عنها بأصالة التطابق، وملخّصها: إنّ سيرة العقلاء في الأعمّ الأغلب قائمة على أنّ كلّ متكلّم عندما يستعمل لفظاً موضوعاً لمعنى تصوّريّ معيّن، فإنّه يريد ذلك المعنى أيضاً في المراد الجدّي، فلفظ «الأسد» الموضوع للحيوان المفترس إذا استعمله المتكلّم وشكّ السامع في أنّ المتكلّم يريد به الحيوان المفترس أو الإنسان الشجاع، فإنّه وبناءً على أصالة التطابق بين المدلول التصوّري والمدلول التصديقي الجدّي نقول : إنّ المراد هو الحيوان المفترس، وإذا أراد المتكلّم بلفظ «الأسد» الإنسان الشجاع فعليه أن ينصب قرينة على ذلك.

وهكذا في مورد بحثنا، فإنّنا وطبق قاعدة «أصالة التطابق» نقول: بما أنّ المدلول التصوّري لصيغة فعل الأمر هو النسبة الطلبية، وبما أنّ المدلول التصديقي الجدّي لهذه الصيغة كان متعدّداً، كالطلب والترجّي والتمنّي والتهديد... فإنّ الطلب دون غيره سيكون المعنى الأقرب[1] إلى المدلول

---

(١) قلنا الطلب هو المعنى الأقرب إلى المدلول التصوّري، ولم نقل هو المدلول التصوّري؛ لما بيّناه سابقاً من أنّ الطلب معنى اسميّ والمدلول التصوّري (النسبة الطلبية) معنى حرفيّ، فلا يمكن أن يكونا مترادفين، وإنّما الطلب هو أقرب المعاني للمدلول التصوّري ومواز له.

التصوّري أي النسبة الطلبية، وسيكون ـ أي الطلب ـ المدلول التصديقي الجدّي الظاهر والمتبادر من هذه الصيغة، وإذا أراد المستعمل معنى آخر غير الطلب فعليه أن ينصب قرينة على ذلك .

وأمّا إذا قيل بأنّ المعنى الحرفي لصيغة الأمر هو «النسبة الإرسالية» لا «النسبة الطلبية» فلن يفرق كثيراً؛ ذلك لأنّ المصداق الحقيقي للنسبة الإرسالية وهو «الإرسال» إنّما ينشأ من الطلب، وبتعبير آخر: إنّ طلباً ما في نفس المولى هو الذي يكون باعثاً لإرسال المكلّف نحو تحقيق المرسل إليه، وعلى هذا الأساس يتعيّن «الطلب» كمدلول تصديقيّ جدّي لصيغة الأمر من خلال ظهور الكلام.

الأوامر المولوية والإرشادية

عرفت أنّ المدلول الجدّي لصيغة الأمر هو «الطلب» أو «الإرسال» وأنّ ظاهر كلام كلّ إنسان إذا استعمل صيغة فعل الأمر أنّه يريد الطلب، والطلب يعني أنّ الطالب يريد من المطلوب منه «المكلّف» أن يأتي بالمطلوب أو المرسل إليه، أو ما عبّرنا عنه بالمادّة، وهذا واضح. غير أنّنا في بعض الأحيان نجد أنّ مدلول صيغة الأمر قد استُخدم بقصد الإخبار عن حكم شرعيّ آخر، وليس بداعي طلب المادّة، أو بداعي إنشاء حكم مرتبط بالإتيان بتلك المادّة أو الإرسال إليها.

ومثال ذلك: ما لو قال الإمام عليه السلام، لمن تنجّس ثوبه بالبول: «إغسل ثوبك من البول»، فالفعل «إغسل» هنا على وزن «إفعل» وهو الوزن المشهور لصيغة الأمر، ولكنّنا نعلم أنّه لا وجود لحكم تكليفيّ بوجوب غسل الثوب إذا تنجّس بالبول، فلعلّ المكلّف لا يريد أن يستعمل هذا الثوب في الموارد التي يجب أن تكون الملابس فيها طاهرة، كالصلاة مثلاً، أو

لعلّه يريد أن يستغني عن الثوب كلّياً، إذاً فلماذا أصدر الإمام حكماً بوجوب غسل الثوب المتنجّس؟

الجواب: إنّ الأحكام الشرعية ـ كما تقدّم ـ على قسمين: إمّا حكم شرعيّ تكليفيّ يتعلّق بأفعال المكلّفين مباشرة؛ من قبيل وجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر، أو حكم شرعيّ وضعيّ وهو الحكم الذي لا يتعلّق بأفعال المكلّفين مباشرة وإنما يكون موضوعاً لحكم تكليفيّ كالزوجية التي هي موضوع لوجوب إنفاق الزوج على الزوجة.

وعلى هذا يتبيّن أنّ الحكم الذي صدر من الإمام بوجوب غسل الثوب المتنجّس هو حكم شرعيّ وضعيّ لا تكليفي، فهو لا يريد أن يقول للمكلّف أنت مكلّف بغسل ثوبك إذا تنجّس، تماماً كما أنت مكلّف بالصوم والصلاة، بل أراد عليه السلام أن يبيّن له حكماً بل حكمين وضعيين يصلحان أن يكونا موضوعاً لحكم تكليفيّ آخر، وهما:

الأوّل: أنّ الثوب إذا أصابه بول يتنجّس، وهذا حكم شرعيّ وضعيّ بالإخبار عن النجاسة.

الثاني: إذا تنجّس يطهر بالغسل، وهذا حكم شرعيّ وضعيّ آخر بالإخبار عن الطهارة.

وهكذا يتّضح أنّ الأحكام الشرعية التي تكشف عنها صيغة فعل الأمر يمكن أن تكون حكماً تكليفياً كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[1]، وتسمّى الصيغة في مثل هذه الحالة بـ «الأمر المولوي» التي يجب على المكلّف الإتيان بمتعلّقه وفق شروطه.

---

(١) البقرة: ٤٣.

ويمكن أن تكون أحكاماً مولوية في ظاهرها بسبب استخدام صيغة الأمر فيها، ولكن حقيقتها هو الإرشاد إلى حكم وضعيّ والإخبار عنه، دون طلب المادّة التي يتضمّنها فعل الأمر المستخدم فيها، وتسمّى الصيغة في مثل هذه الحالة بـ «الأمر الإرشادي» الذي بإمكان المكلّف عدم الإتيان بمتعلّقه ولا إثم عليه.

نعم، قد يجب على المكلّف امتثال مثل هذه الأحكام الإرشادية فيما لو حقّقت موضوعاً لحكم تكليفيّ واجب ولا يستطيع المكلّف الإتيان به ما لم يمتثل تلك الأحكام الإرشادية، كما في تطهير الثوب المتنجّس بالبول ـ مثلاً ـ لو انحصر ستر عورة المصلّي به.

وخلاصة البحث: أنّ صيغة فعل الأمر يمكن أن تستخدَم:

١ ـ في الأوامر المولوية كأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة.

٢ ـ في الأوامر الإرشادية كما في: «اغسل الثوب المتنجّس».

دلالة صيغة الأمر على النسبة الإرسالية الوجوبية

ذكرنا أنّ مادّة الأمر تدلّ على الطلب الوجوبي لا الأعمّ من الوجوبي والاستحبابي، وذكرنا عدّة وجوه لإثبات ذلك، وقلنا إنّ دليل «التبادر» هو الدليل الأتمّ، ونفس هذا الكلام يأتي في بحث «صيغة فعل الأمر»، فبعد أن اتّضح لنا أنّ المدلول عليه في الدلالة التصديقية الجدّية للصيغة هو الطلب، نقول: إنّ هذا الطلب هو الطلب الوجوبي لا الأعمّ من الطلب الوجوبي والاستحبابي.

لا يقال: إنّ الطلب منه ما هو وجوبيّ ومنه ما هو استحبابيّ، ولعلّ الآمر يطلب طلباً استحباباً راجحاً لديه، وبإمكان المطلوب منه أن يتركه

ولا يأتي بالمطلوب من دون أن يلام على ذلك أو يُذمّ عقلائياً.

لأنّه يقال: إنّ المعنى الحقيقي المتبادر من صيغة الأمر هو النسبة الطلبية الناشئة من إرادة لزومية، ودليلنا على ذلك أنّ سيرة العقلاء قائمة على ذمّ المأمور إذا أمره الآمر بصيغة فعل الأمر بأداء فعل ما ولم يأت بذلك الفعل بدعوى أنّه لم يفهم وجوب الاتيان به، وهذا معناه أنّ الذي يتبادر إلى الذهن هو كون صيغة فعل الأمر ظاهرة في النسبة الطلبية الوجوبية أو النسبة الإرسالية الملزمة، والتبادر علامة الحقيقة.

وعلى هذا الأساس لو أريد من هذه الصيغة معنى النسبة الإرسالية غير اللزومية للزم الإتيان بالقرينة الدالّة على ذلك.

أضواء على النصّ

- قوله‍ تتن: «**سائر الدواعي الأخرى**». أي: الترجّي أو التمنّي أو التهديد وغيرها.
- قوله‍ تتن: «**فيكون أقرب إلى المدلول التصوّري**». هو أقرب إلى المدلول التصوّري لا هو المدلول التصوّري؛ لما بيّناه سابقاً من أنّ الطلب معنى إسميّ والمدلول التصوّري معنى حرفيّ، ولا يمكن أن يكون أحدهما عين الآخر.
- قوله‍ تتن: «**أقرب ما يكون للتطابق**». هذه إشارة إلى قاعدة «أصالة التطابق» بين الدلالة التصوّرية والمراد الجدّي المبيّنة سابقاً.
- قوله‍ تتن: «**وإذا قيل**». هذا هو القول الثاني الذي يكون المدلول التصوّري فيه هو «النسبة الإرسالية»، وأمّا القول الأوّل فإنّ المدلول التصوّري فيه هو «النسبة الطلبية».
- قوله‍ تتن: «**هو النسبة الإرسالية**». لا النسبة الطلبية.

- قوله ﷺ: «**المصداق الحقيقي لهذه النسبة**». أي: النسبة الإرسالية.
- قوله ﷺ: «**ولا إثم عليه**». وعدم الإثم دالّ على أنّ هذا الحكم ليس حكماً تكليفياً مولوياً وإلّا لاستحقّ تاركه الإثم والعقوبة.
- قوله ﷺ: «**بالأمر الإرشادي**». في قبال الأمر المولوي.
- قوله ﷺ: «**الحاصلة من إرادة لزومية**». بيّنا سابقاً أنّ للحكم الشرعيّ مرحلة ثبوت ومرحلة إثبات، وأنّ لمرحلة الثبوت عناصر ثلاثة هي: الملاك والإرادة والاعتبار، وعلى هذا الأساس يكون منشأ النسبة الإرسالية هو الاعتبار، ومنشأ الاعتبار هو الإرادة الملزمة.
- قوله ﷺ: «**للتبادر**». والتبادر علامة الحقيقة.

وكثيراً ما يُستعمل غيرُ فعلِ الأمرِ مِن الأفعالِ في إفادةِ الطلبِ، إمّا بإدخالِ لامِ الأمرِ عليه، فيكونُ الاستعمالُ بلا عنايةٍ وإمّا بدون إدخالِه، كما إذا قيلَ: «يُعيد» و«يغتسل»، ويشتملُ الاستعمالُ حينئذٍ على عنايةٍ؛ لأنّ الجملةَ حينئذٍ خبريةٌ بطبيعتِها. وقد استُعملتْ في مقامِ الطلب. وفي الأوّلِ يدلُّ الوجوبُ بنحوِ دلالةِ الصيغةِ عليه، وفي الثاني يوجدُ خلافٌ في الدلالةِ على الوجوب، ويأتي الكلامُ عن ذلك في حلقةٍ مقبلةٍ إن شاء اللهُ تعالى.

الشرح

ذكرنا في بداية بحث «صيغة فعل الأمر» أنّ المقصود من هذا البحث هو كلّ صيغة تدلّ على «الطلب»[1]، فهناك صيغ أخرى غير صيغة فعل الأمر تفيد الطلب، وهو ما سنبحثه الآن.

صيغ أخرى تدلّ على الطلب

من الصيغ الأخرى الدالّة على الطلب:

أ ـ الفعل المضارع الداخل عليه لام الأمر، وهي صيغة «ليفعل»، كما في قوله عليه السلام فيمن صلّى في ثوب نجس فلم يذكره إلّا بعد فراغه: «**فليعد صلاته**»[2].

وفي هذه الحالة تستعمل هذه الصيغة في «الطلب» بدون عناية، والاستعمال إذا كان بلا عناية يكون استعمالاً حقيقياً.

ثمّ إنّ هذه الصيغة تدلّ على «الطلب الوجوبي» كصيغة فعل الأمر «إفعل» تماماً.

ب ـ الفعل المضارع المجرّد عن لام الأمر، ومثال هذه الحالة قوله عليه السلام لعبيد بن زرارة حين سأله عن رجل أقام الصلاة فنسي أن يكبّر حتى افتتح الصلاة: «**يعيد الصلاة**»[3].

---

(١) وقد أثبتنا من خلال التبادر أنّ الطلب هنا لزوميّ.

(٢) انظر: **مستدرك الوسائل**: ج٢، ص٥٨٦، أبواب النجاسات والأواني، ب٣٣، ح٣.

(٣) **تهذيب الأحكام**: ج٢، ص١٤٢؛ **وسائل الشيعة**: ج٦، ص١٣، أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، ب٢، ح٣.

وهنا لابدّ من وجود عناية خاصّة لكي تدلّ هذه الصيغة على «الطلب»، والسبب في هذا أنّ الجملة هنا ـ من الفعل والفاعل ـ تشكّل جملة خبرية بطبيعتها ولكنّها استعملت هنا في مقام الإنشاء، إذ معنى قوله عليه السلام: «يعيد» أي «يجب عليه أن يعيد»، ومن الواضح أنّ استعمال «الإخبار» وإرادة «الإنشاء» استعمال للصيغة في غير ما وُضعت له، ومن هنا احتجنا إلى عناية لاستخدامها في الطلب.

ثمّ لك أن تسأل: هل صيغة فعل المضارع المجرّد عن لام الأمر، تدلّ على الطلب الوجوبي كسابقتها؟ اختلف الأصوليون في الإجابة على هذا السؤال، وسيتبيّن لنا في الحلقة الثالثة[1] ـ إن شاء الله تعالى ـ أنّ هذه الصيغة تدلّ على الطلب الوجوبي أيضاً.

أضواء على النصّ

- قوله قدس سره: «**بلا عناية**». أي: بلا قرينة، والاستعمال هنا استعمال حقيقيّ.
- قوله قدس سره: «**بدون إدخاله**». أي: بدون إدخال «لام الأمر»، ويكون الاستعمال هنا بعناية لأنّه استعمال مجازيّ.
- قوله قدس سره: «**وقد استعملت في مقام الطلب**». أي: استعملت في غير ما وُضعت له وهو الإخبار، فهو استعمال مجازيّ.
- قوله قدس سره: «**وفي الأوّل**». أي: الاستعمال الأوّل وهو استعمال صيغة الأمر بإدخال لام الأمر عليه.
- قوله قدس سره: «**بنحو دلالة الصيغة عليه**». أي: بنحو دلالة صيغة فعل الأمر على الطلب الوجوبي، فليس الاستعمال عنائياً مجازياً بل هو استعمال حقيقيّ.

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ـ القسم الأول: ص١٢٠ ـ ١٢١.

• قولهﷺ: «**وفي الثاني**». أي: الاستعمال الثاني وهو استعمال صيغة الأمر بدون إدخال لام الأمر عليه.

• قولهﷺ: «**ويأتي الكلام**». يأتي الكلام في الحلقة الثالثة ـ إن شاء الله تعالى ـ حيث يثبت هناك دلالة صيغة المضارع بدون لام الأمر على الطلب الوجوبي أيضاً.

دلالات أخرى للأمر

عرفْنا أنّ الأمرَ يدلُّ على الطلبِ ويدلُّ على أنّ الطلبَ على نحوِ الوجوب. وهناك دلالاتٌ أخرى محتملةٌ وقع البحثُ عن ثبوتِها له وعدمِه:

منها: دلالتُه على نفيِ الحرمةِ بدلاً عن دلالتِه على الطلبِ والوجوبِ في حالةٍ معيّنةٍ، وهي ما إذا وردَ عقيبَ التحريمِ أو في حالةٍ يحتملُ فيها ذلك.

والصحيحُ أنّ صيغةَ الأمر على مستوى المدلولِ التصوّريِّ لا تتغيّرُ دلالتُها في هذه الحالةِ، بل تظلُّ دالّةً على النسبةِ الطلبية، غيرَ أنّ مدلولَها التصديقيَّ هنا يصبحُ مجملاً ومردَّداً بين الطلب الجدّيِّ وبين نفيِ التحريمِ، لأنّ ورودَ الأمرِ في إحدى الحالتينِ المذكورتين يوجبُ الإجمالَ مِن هذه الناحيةِ.

ومنها: دلالةُ الأمرِ بالفعلِ الموقَّتِ بوقتٍ محدَّدٍ على وجوبِ القضاءِ خارجَ الوقتِ، على من لم يأتِ بالواجبِ في وقتِه.

وتوضيحُ الحالِ في ذلك: أنّ الأمرَ بالفعلِ الموقَّتِ: تارةً يكونُ أمراً واحداً بهذا الفعلِ المقيَّدِ فلا يقتضي إلّا الإتيانَ به، فإنْ لم يأتِ به حتّى انتهَى الوقتُ فلا موجبَ من قِبلِه للقضاءِ، بل يحتاجُ إيجابُ القضاءِ إلى أمرٍ جديد.

وتارةً أخرى يكونُ الأمرُ بالفعلِ الموقَّتِ أمرين مجتمعينِ في بيانٍ واحدٍ، أحدُهما: أمرٌ بذاتِ الفعلِ على الإطلاقِ، والآخرُ أمرٌ بإيقاعِه في الوقتِ الخاصِّ، فإن فاتَ المكلّفَ امتثالُ الأمرِ الثاني بقيَ عليه الأمرُ الأوّلُ، ويجبُ عليه أن يأتيَ بالفعلِ حينئذٍ ولو خرج الوقتُ، فلا يحتاجُ إيجابُ القضاءِ إلى أمرٍ جديد. وظاهرُ دليلِ الأمرِ بالموقَّتِ هو وحدةُ الأمرِ، فيحتاجُ إثباتُ تعدُّدِه على الوجهِ الثاني إلى قرينةٍ خاصّة.

ومنها: دلالةُ الأمرِ بالأمرِ بشيءٍ، على الأمرِ بذلك الشيءِ مباشرةً بمعنى أنّ الآمرَ إذا أمرَ زيداً بأن يأمرَ خالداً بشيءٍ فهل يُستفادُ الأمرُ المباشرُ لخالدٍ من ذلك أو لا؟

فعلى الأوّلِ: لو أنّ خالداً اطّلعَ على ذلك قبلَ أن يأمرَه زيدٌ لوجبَ عليه الإتيانُ بذلك الشيءِ، وعلى الثاني: لا يكونُ ملزماً بشيء.

ومثالُه في الفقهِ: أمرُ الشارعِ لوليِّ الصبيِّ بأن يأمرَ الصبيَّ بالصلاةِ. فإن قيلَ بأنّ الأمرَ بالأمرِ بشيءٍ أمرٌ به، كان أمرُ الشارعِ هذا أمراً للصبيِّ ـ ولو على نحوِ الاستحبابِ ـ بالصلاة.

الشرح

انتهينا سابقاً من عدّة أمور:

١ ـ إنّ مادّة الأمر تدلّ على الطلب الوجوبي.

٢ ـ إنّ صيغة الأمر تدلّ على النسبة الإرسالية الناشئة من إرادة لزومية.

ولكنّنا نرى في جملة من الموارد أنّ مادّة الأمر أو صيغته لا تدلّ على الطلب الوجوبي، أو يقع التردّد في إفادة ذلك، ولذا ينبغي لنا بحث تلك الدلالات الأخرى لمادّة الأمر وصيغته.

دلالات أخرى للأمر

هناك عدّة موارد استعملت فيها مادّة الأمر وصيغته ولم تفد الطلب الوجوبي، أو وقع التردّد في إفادتها للطلب اللزومي، ومن هذه الموارد:

١. مجيء صيغة فعل الأمر عقيب النهي أو ما يحتمل فيه النهي

مثاله: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾[1]. ففي الآية نهي عن الصيد في حالة الإحرام، ثمّ قالت الآية التي بعدها: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾[2]، ومن الواضح أنّ الأمر «فاصطادوا» لا يدلّ على وجوب الاصطياد من كلّ حاجّ بعد أن يحلّ من إحرامه، وإنما يدلّ هذا الأمر على نفي الحرمة وعلى الإباحة بالمعنى الأعمّ الذي يشمل الوجوب والاستحباب والكراهة والإباحة بالمعنى الأخصّ،

---

(١) المائدة: ١.

(٢) المائدة: ٢.

وحينئذ لابدّ من قرينة لتحديد المطلوب.

من أمثلة هذا الأمر المتعقّب للنهي في غير المجالات التشريعية والفقهية: نهي الطبيب ـ مثلاً ـ للمريض عن أكل الحامض، ثمّ قوله له عقيب شفائه: «كُل الحامض»، فإنّ هذا الأمر لا يدلّ على أنّ المريض يجب عليه أكل الحامض، وإنما يعني أنّه وبعد شفائه يستطيع أكل الحامض ولا ممنوعية في ذلك.

إنّ تفسير هذه الحالة التي يرد فيها «الأمر» دون أن يدلّ على الوجوب هو: إنّ صيغة فعل الأمر على مستوى المدلول التصوّري تبقى ثابتة على حالها وظاهرة في النسبة الطلبية؛ لأنّ المدلول التصوّري تابع للوضع ولا يتأثّر بالعوامل الأخرى .

وأمّا المدلول التصديقي الجدّي، فباعتباره تابعاً للسياقات الحالية يتأثّر في هذه الحالة ويصبح مجملاً، فلا ندري هل المستعمل استعمل الأمر وأراد منه «الوجوب» جدّاً أو أراد منه نفي التحريم ورفع الممنوعية فقط؟ ومن المعلوم أنّ المفهوم إذا أصبح مجملاً فليس بإمكاننا أن نختار أحد معانيه ونرجّحه على غيره إلّا بواسطة القرينة الدالّة عليه.

٢. دلالة الأمر بالفعل المؤقّت

تمهيداً لبيان هذا المورد نقول: إنّ الواجبات يمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأوّل: **الواجب الموسّع «غير المؤقّت»**. وهو الواجب الذي لم يعتبر فيه الشارع وقتاً مخصوصاً، كقضاء الصلاة الفائتة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحوها.

القسم الثاني: **الواجب المؤقّت**. وهو الواجب الذي اعتبر فيه الشارع وقتاً مخصوصاً، كالصلاة والصوم ونحوها.

ثمّ إنّ الواجب المؤقّت بدوره ينقسم ـ عقلاً ـ إلى حالات ، هي:

الحالة الأولى: أن يكون زمان الواجب مساوياً لفعل الواجب، فلو كان الفعل يحتاج إلى ساعة واحدة لكان زمانه ساعة واحدة أيضاً، ومثاله «الصيام» فإنّ زمانه ـ أي فعل الصوم ـ بين الفجر والغروب وهو مؤقّت بهذا الزمان أيضاً.

الحالة الثانية: أن يكون زمان الواجب أوسع من الزمان الذي يحتاجه فعل ذلك الواجب، وهذا من قبيل الصلاة اليومية، فإنّ وقت صلاة الظهر والعصر ـ مثلاً ـ يمتدّ من الزوال إلى الغروب، ومن الواضح أنّه يحتوي على عدّة ساعات مع أنّ أداء الصلاتين لا يستغرق إلّا وقتاً قصيراً.

الحالة الثالثة: أن نفترض أنّ زمان الواجب أقلّ من مقدار أدائه، وهذا القسم مستحيل؛ لأنّه تكليف بغير المقدور، فعلى سبيل المثال: لو كان المكلّف يحتاج لعشرة دقائق لكي يغتسل غسلاً واجباً، ولكن الشارع لم يسمح له إلّا بدقيقتين لكي يغتسل، فإنّ مثل هذا التكليف المؤقّت يكون تكليفاً بغير المقدور ويستحيل على المكلّف أداؤه.

فإذا تبيّن لنا هذا، نقول: إنّ مورد بحثنا هو الواجب المؤقّت أعمّ من أن يكون الزمان مساوياً لأداء الواجب أو أوسع منه، أي الحالتين الأولى والثانية فقط دون الثالثة، ففي قول الشارع المقدّس: «أقم الصلاة...» أوجب الصلاة، وفي قوله: «إذا زالت الشمس فصلِّ» وقّت وجوب صلاة الظهر بزوال الشمس، ثمّ ومن دليل آخر نعلم أنّ هذا الوقت يمتدّ إلى حين الغروب ـ إلّا بمقدار زمان صلاة العصر ـ فيتحصّل لنا أنّ وقت صلاة الظهر يمتدّ من الزوال إلى غروبها ما عدا زمان صلاة العصر.

وهنا يرد سؤال: هل هذا الواجب المؤقّت بوقت خاصّ ينحلّ إلى

واجبين، أم هو واجب واحد؟ بعبارة أخرى: هل الوجوب الذي تعلّق بالواجب المؤقّت ينحلّ إلى وجوبين:

ـ الأوّل: وجوب الصلاة.

ـ والثاني: وجوبها في وقت خاصّ.

أم أنّه وجوب واحد بسيط؟

وثمرة هذا التساؤل تتّضح لنا فيما لو ترك شخص ما أداء صلاة الظهر حتّى انتهى وقتها، فإذا قلنا بانحلال وجوب الواجب المؤقّت إلى وجوبين ـ كما ذهب إلى ذلك جملة من العلماء المتقدّمين[1] ـ وجب على المكلّف القضاء خارج الوقت من دون أن يحتاج إلى دليل جديد على وجوب القضاء، بل يكفي الدليل الأوّل؛ إذ بسقوط أحد الوجوبين ـ وهو وجوب الصلاة في وقتها ـ فإنّ الوجوب الآخر ـ وهو وجوب أصل الصلاة ـ يبقى على حاله ولا يتأثّر، تماماً كما لو أمر الشارع بالتصدّق بدرهم ثمّ أمر بالتصدّق بدرهم آخر، فلو لم يمتثل المكلّفُ التكليفَ الأوّل ولم يتصدّق بدرهم، فإنّ التكليف الثاني يبقى على حاله ولا علاقة له بالتكليف الأوّل.

وأمّا إذا قلنا بأنّ الوجوب المؤقّت ـ كما هو رأي جملة من العلماء المتأخرين[2] ـ هو وجوب واحد بسيط لا ينحلّ، فحينئذ يسقط متعلّقه وقيده ـ أي الواجب وقيده ـ حينما لا يمتثل المكلّف ولا يأتي بالصلاة في وقتها المحدّد لها، ولو أراد أن يأتي بالصلاة بعد ذلك فإنّه يشكّ ولا يعلم بوجوب الصلاة عليه خارج الوقت ومن هنا يحتاج إلى دليل جديد للإتيان

---

(١) انظر **الوافية**: ٨٤؛ **قوانين الأصول**: ص١٣٣.

(٢) راجع **نهاية الأفكار**: ج١، ص٣٩٧ ـ ٣٩٨، **فوائد الأصول**: ج١، ص٢٣٦ ـ ٢٣٧، **محاضرات في أصول الفقه**: ج٤، ص٦٧.

بالصلاة قضاءً، كأن يأتي دليل ويقول له ـ مثلاً ـ: «اقض ما فات كما فات»، ودون هذا الدليل لا يجب عليه القضاء بلا إشكال.

فاتضح ممّا تقدّم: أنّ الواجب المؤقّت إذا كان مركّباً فإنّه ينحلّ إلى واجبين وحينئذ لا يحتاج قضاؤه إلى أمر جديد، وأمّا إذا كان واجباً واحداً بسيطاً فإنّ قضاءه يحتاج إلى أمر جديد.

والحقّ أنّه لا ثمرة عملية في هذا البحث، لوجود الأمر بالقضاء في الشريعة الدال على قضاء الصلاة والصيام وأمثالها، اللهمّ إلّا أن نثبت من خلال هذا البحث طبيعة الأمر بالقضاء وأنه أمرٌ تأسيسيٌّ أم أمر إمضائيٌّ وتأكيدي؟ فلو قلنا: بأنّ الأمر بالواجب المؤقّت مركّب وينحلّ فإنّ الأمر الجديد بالقضاء سيكون أمراً مؤكّداً له، وإن قلنا إنّ الأمر بالواجب المؤقّت بسيط ولا ينحلّ فإنّ الأمر الجديد بالقضاء سيكون تأسيسياً.

٣. دلالة الأمر بالأمر بشيء على الأمر بذلك الشيء

ومثال هذا المورد: ما لو أراد شخص ـ مثلاً ـ أن يأمر ابنه الأصغر بأمر ما، فإنّ لذلك طريقين:

الأوّل: أن يذهب إليه مباشرة ويأمره بما يريد.

الثاني: أن يأمر أحداً آخر، كأن يكون ابنه الأكبر ويقول له: مرْ أخاك الأصغر بأن يفعل كذا [1].

ومن هنا نتساءل: هل الطريق الثاني الذي أمر به الشخص ابنه الأكبر بأن يأمر الأصغر بشيء ما، هو أمر مباشر للأصغر أيضاً؟

---

(١) ينبغي أن يعلم أنّ الابن الأكبر في هذه الصورة مأمور بأن يصدر أمراً إلى أخيه الأصغر لا أن يبلّغ أمر أبيه لأخيه، ففي صورة التبليغ لا شكّ في وجوب امتثال الأصغر لأنه مأمور به، ومحلّ البحث هو في صورة كون الآمر الثاني آمراً لا مبلّغاً.

وثمرة هذا التساؤل هي: أنّنا لو قلنا إنّ الأمر بالأمر بالشيء هو أمر مباشر بذلك الشيء أيضاً، فإنّ الابن الأصغر لو اطّلع على أمر أبيه مباشرة وقبل أن يصله من أخيه الأكبر، فإنّه ملزم بتنفيذ ذلك الأمر، بعكس ما لو قلنا إنّ الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً مباشراً به، فحينئذ لو اطّلع الابن الأصغر على أمر والده مباشرة لما كان ملزماً بتنفيذه.

قد يقال: إنّ الآمر لو لم يكن يريد من المأمور الثاني أن ينفّذ أمره ـ وأنّ المأمور الثالث يجب عليه الفعل بأيّ طريق وصله الأمرـ فلماذا أمره بإيصاله؟

والجواب: ما يدرينا أنّ غاية الأمر تنحصر في تنفيذ أمره من قبل المأمور الثاني، فلعلّه يريد شيئاً آخر من وراء ذلك، كما في الملك ـ مثلاً ـ الذي يريد أن يربّي ولي عهده على إصدار الأوامر إلى الشعب، فيأمره بما يريد لكي يأمر هو ـ أي ولي العهد ـ بعد ذلك الشعب بتلك الأوامر، وبهذا يكون غرض الملك الأساس هو تربية وليّ عهده على إصدار الأوامر لا أن تصل تلك الأوامر إلى الشعب ولو بصورة غير مباشرة.

وكمصداق فقهيّ لهذه الحالة، نرى في روايات كثيرة أنّ الشارع المقدّس يأمر ولي الطفل بأن يأمر الطفل إذا بلغ سبع سنين بأن يصلّي ـ مثلاً ـ فالشارع لا يأمر الطفل ذا السبع سنين مباشرة وإنّما عبر وليّه العاقل البالغ، فهل هذا الأمر للولي أمر للصبي؟

وهنا يرى جملة من العلماء أنّه أمر للصبي، ومنهم من لم يره كذلك. وثمرة هذا البحث تبرز بوضوح بالنسبة لأعمال الصبي العبادية من قبيل الصلاة والصيام، فمن قال بأنّ الصبيَّ مأمور بأمر والده قال بأنّ ما يصدر من الصبي هو عبادات على نحو الاستحباب، ومن نفى أن يكون الصبي مأموراً بأمر والده قال بأنّ ما يصدر من الصبي هي أعمال تمرينية لا عبادية،

فصلاته ـ مثلاً ـ هي صورة للصلاة وليست هي الصلاة المطلوبة شرعاً.

خلاصة البحث في الأمر

يمكننا أن نلخّص ما درسناه إلى هنا في بحث الأمر بمادّته وصيغته بعدّة نقاط:

١ ـ إنّ الأمر ينقسم إلى مادّة وصيغة.

٢ـ إنّ مادّة الأمر تدلّ على الطلب الوجوبي للتبادر، والتبادر علامة الحقيقة.

٣ ـ إنّ صيغة الأمر وهيئته تدلّ على النسبة الإرسالية الناشئة من إرادة لزومية، للتبادر أيضاً، وهو علامة الحقيقة كما قلنا.

٤ ـ هناك صيغ أخرى تدلّ على الطلب غير صيغة الأمر من قبيل الفعل المضارع الداخل عليه لام الأمر، أو بدونه.

٥ ـ للأمر حالات أخرى لا يدلّ فيها على الطلب الوجوبي وإنما على الإباحة وعدم الحرمة.

أضواء على النصّ

- قوله ﴿: «**على نحو الوجوب**». مادّة وصيغة.
- قوله ﴿: «**بدلاً عن دلالته على الطلب والوجوب**». هذه الجملة جملة معترضة وأصل الكلام: «منها: دلالته على نفي الحرمة في حالة معيّنة».
- قوله ﴿: «**بل تظلّ**». أي: صيغة الأمر.
- قوله ﴿: «**وجوب القضاء... على من لم يأت بالواجب**». الوجوب هو نفس الحكم المستفاد من الهيئة، فهيئة «صلِّ» تدلّ على وجوب الصلاة، وأمّا الواجب فهو متعلّق الحكم أو متعلّق الوجوب، وهو مادّة الأمر، فمادّة «صلِّ» هي الواجب أي الصلاة.
- قوله ﴿: «**بهذا الفعل المقيّد**». أي: مقيّد بقيد الوقت الخاصّ.

- قوله‌ﷺ: «**فإن لم يأت به**». أي: بالفعل المقيّد بوقت خاصّ.
- قوله: «**فلا موجب من قبله**». أي: من قبل الوجوب والأمر الواحد.
- قوله‌ﷺ: «**أمرين مجتمعين في بيان واحد**». فعندما يقول الشارع مثلاً: تجب صلاة الظهر عند الزوال، فكأنّه قال: «تجب الصلاة وتجب في وقتها المحدّد».
- قوله‌ﷺ: «**بقي عليه الأمر الأوّل**». إذ لا تلازم بين الأمر الأوّل والأمر الثاني من حيث السقوط.
- قوله‌ﷺ: «**وحدة الأمر**». أي: بساطته وعدم انحلاله إلى أمرين أو وجوبين.
- قوله‌ﷺ: «**إثبات تعدّده**». أي: دليل الأمر.
- قوله‌ﷺ: «**من ذلك**». أي: الأمر الذي أمر به زيد أوّلاً.
- قوله‌ﷺ: «**فعلى الأوّل**». أي: القول باستفادة الأمر المباشر لخالد من خلال الأمر لزيد.
- قوله‌ﷺ: «**اطّلع على ذلك**». أي: الأمر الذي أمر به زيد أوّلاً.
- قوله‌ﷺ: «**وعلى الثاني**». أي: القول بعدم استفادة الأمر المباشر لخالد من خلال الأمر لزيد.
- قوله‌ﷺ: «**ولو على نحو الاستحباب**». قال‌ﷺ:«على نحو الاستحباب» مع أنّ مادّة الأمر وصيغته تدلّ على الطلب الوجوبي؛ لوجود أدلّة أخرى تدلّ على أن لا حكم بالوجوب على الصبي، من قبيل: «**رفع القلم عن الصبي حتّى يحتلم**»[1].

---

(١) **الخصال**: ص٩٤، ح٤٠، **وسائل الشيعة**: ج١، ص٤٥، أبواب مقدّمة العبادات، ب٤، ح١١.

النهي

كما أنَّ للأمر مادّةً وصيغةً، كذلكَ الحالُ في النهي، فمادّتُه نفسُ كلمةِ النهي، وصيغتُه من قبيلِ «لا تكذب»، والمادّةُ تدلُّ على الزجرِ بمفهومه الاسميِّ، والصيغةُ تدلُّ على الزجرِ والإمساكِ بنحوِ المعنى الحرفيِّ، وإن شئتَ عبِّر بالنسبةِ الزجريةِ والإمساكية.

وقد وقعَ الخلافُ بين جملةٍ من الأصوليين في أنّ مفادَ النهي هل هو طلبُ التركِ الذي هو مجرّدُ أمرٍ عدميٍّ، أو طلبُ الكفِّ عن الفعلِ الذي هو أمرٌ وجوديٌّ؟

وقد يستدلُّ للوجهِ الثاني، بأنّ التركَ استمرارٌ للعدمِ الأزليِّ الخارجِ عن القدرةِ فلا يمكنُ تعلّقُ الطلبِ به. ويندفعُ هذا الدليلُ بأنّ بقاءَه مقدورٌ، فيعقلُ التكليفُ به.

ويندفعُ الوجهُ الثاني، بأنّ من حصلَ منه التركُ بدون كفٍّ لا يعتبرُ عاصياً للنهي عرفاً.

والصحيحُ: أنّ كلا الوجهين باطلٌ؛ لأنّ النهيَ ليس طلباً لا للتركِ ولا للكفِّ، وإنّما هو زجرٌ بنحو المعنى الاسميِّ ـ كما في مادّةِ النهي ـ أو بنحوِ المعنى الحرفيِّ ـ كما في صيغةِ النهي ـ وهذا يعني أنّ متعلّقَه الفعلُ لا التركُ.

ولا إشكالَ في دلالةِ النهيِ مادّةً وصيغةً على كونِ الحكمِ بدرجةِ التحريم، ويثبتُ ذلك بالتبادرِ والفهم العرفيِّ العامّ.

الشرح

تشابه بحث الأمر و النهي

اتضح لنا أنّ للأمر مادّة وهي «أ، م، ر» وصيغة من قبيل «إفعل». وهكذا بالنسبة للنهي، فله مادّة وهي «ن، هـ، ي» وصيغة من قبيل «لا تفعل».

وكما كانت مادّة الأمر تدلّ على الطلب والإرسال على نحو المعنى الإسمي فإنّ مادّة النهي تدلّ على الإمساك والزجر والردع بنحو المعنى الإسمي أيضاً.

وكما كانت صيغة الأمر تدلّ على الطلب والإرسال على نحو المعنى الحرفي أي دالّة على النسبة الطلبية والإرسال بين الطالب والمطلوب وبين المرسل والمرسل إليه، فكذلك تدلّ صيغة النهي على الزجر والردع والإمساك على نحو المعنى الحرفي أي على النسبة الإمساكية والزجرية والردعية بين المزجور والمزجور عنه والممسوك والممسوك عنه.

النهي طلب الكفّ أم طلب الترك؟

ذكر الأصوليون أنّ مفاد النهي يمكن أن يكون أحد معنيين:

الأوّل: طلب الكفّ عن الفعل، أي أنّ الطلب يتعلّق بأمر وجوديّ، فالكفّ هنا بمعنى أنّ النفس تميل إلى فعل ما ولكن الإنسان يكفّ نفسه عن الإتيان به، ومن هنا كان بعض من يؤمن بهذا المعنى «للنهي» يذهب إلى قرب المناطق التي توجد فيها المحرّمات ثمّ يكفّ نفسه ويرجع، أو يُحضر

أمامه إناءً فيه خمر ليثبت إمكانية وجود الميل النفسي للخمر ثمّ يكفّ النفس عن ذلك حتّى يتحقّق الامتثال .

الثاني: طلب الترك، أي أنّ الطلب هنا يتعلّق بأمر عدميّ.

فإذا أخذنا أيَّ فعل من الأفعال فإنّنا نجده «حادثاً» أي لم يكن موجوداً من قبل وكان «عدماً»، ثمّ حدث بعد ذلك، فقبل شرب الماء ـ مثلاً ـ كان الشرب عدماً وإنّما حدث بعد أن أقدم الشارب على شرب الماء، وهكذا في كلّ الأفعال الأخرى، فأفعال الإنسان ـ إذاً ـ مسبوقة «بالترك» لعدم وجودها في الأصل وإنّما هي حادثة بعد ذلك، والنهي على هذا المعنى، أي معنى «طلب الترك» هو طلب أن تبقى الأفعال المنهي عنها عدماً وأن لا يقدم الإنسان على الإتيان بها وإحداثها، فهو طلب لاستمرار عدمها الذي هو عدم أزليّ بطبيعة الحال.

ترجيح أحد المعنيين

استدلّ بعض الأصوليين على صحّة المعنى الاوّل للنهي وهو «طلب الكفّ» من خلال اعتراضهم على المعنى الثاني الذي هو «طلب الترك» بتقريب: أنّ «طلب الترك» الذي هو مجرّد أمر عدميّ لا يمكن التكليف به؛ لأنّه من قبيل تحصيل الحاصل وهو محال عقلاً. فقبل أن يشرب الإنسان السائل الذي أمامه، يكون الشرب متروكاً بالنسبة له، فإذا كان معنى النهي «طلب الترك» فإنّ نهي الإنسان عن شرب السائل يكون بمثابة طلب ترك شرب السائل، وهو تارك له بالفعل، ولا معنى لأن يطلب المولى الترك مرّة أخرى بخصوص الفعل المتروك أصلاً، لأنّه من قبيل تحصيل الحاصل المحال.

وكذا الحال فيما لو لم يكن في يد المكلّف شيءٌ ثمّ نهاه المولى عن أن يوجد في يده ذلك الشيء، فهو الآخر تحصيل لأمر حاصل، لأنّه غير موجود في يده أساساً.

إذاً، بناءً على أنّ أفعال الإنسان حادثة ومسبوقة بالعدم الأزلي والترك حاصل بالنسبة لها أصلاً، لا معنى لأن يتعلّق بها النهي الذي هو «طلب الترك»؛ لأنّ الترك حاصل ابتداءً وطلبه تحصيل حاصل وهو محال.

وقد أجاب أصحاب نظرية «طلب الترك» على أنّ الكلام لا يدور مدار «الترك حدوثاً» حتّى يقال إنّه تحصيل حاصل، فإنّ الترك حدوثاً وإن كان حاصلاً ومنذ الأزل إلّا أنّ الترك «بقاءً واستمراراً» داخل تحت اختيار المكلّف وبإمكانه أن يقلبه إلى «وجود» إذا أراد. فشرب الخمر متروك بالنسبة للمكلّف ابتداءً، ولكنّه يستطيع أن يقلبه إلى وجود بأن يشرب الخمر ـ والعياذ بالله ـ وللمولى أن يقول للمكلّف: عليك إدامة الترك بقاءً لا أن توجده حدوثاً؛ فهو حادث وموجود في السابق، فطلب الترك ممكن ومعقول وغير مستحيل، ولكن بقاءً لا حدوثاً.

وقد أُشكل بالمقابل على القائلين بأنّ معنى النهي هو «طلب الكفّ»، بأنّ من ترك فعلاً ما من غير أن يكون هناك كفّ للنفس ـ كما في من يترك أكل النجاسات ـ فإنّه يعتبر غير ممتثل للتكليف وعاصياً وفق هذه النظرية التي تشترط أن يكون الكفّ عن الفعل المنهيّ عنه مسبوقاً بميل نفسيّ له ثمّ تكفّ النفس عنه لا مجرّد ترك الفعل.

والحقّ أنّ العرف لا يرى مثل هذا الإنسان عاصياً ومرتكباً للحرام، فمن التبادر العرفي نستنتج أنّ النهي ليس هو «طلب الكفّ»، ولكن هل يعني هذا أنّه «طلب الترك»، أم أنّ النهي أمر آخر؟

مختار السيّد الشهيد

إنّ مفاد الأمر ودلالته التصوّرية هو الإرسال والبعث والطلب، ومفاد النهي ودلالته التصوّرية هو الزجر والإمساك وعدم البعث وعدم الطلب، ومن هنا يتّضح أنّ هناك لازماً عقلياً لقولنا: «الأمر طلب الفعل» و «النهي زجر عن الفعل»، فالمولى إذا طلب من العبد أن يفعل فعلاً فاللازم العقلي لذلك هو «نهي العبد عن ترك ذلك الفعل»، وإذا زجره عن فعل فلازمه العقلي هو «الطلب من العبد أن يترك ذلك الفعل» .

وهو مختار السيّد الشهيد، فالطلب ليس هو مفاد «النهي» لا من حيث المادّة ولا من حيث الصيغة حتّى وإن أضيف هذا «الطلب» إلى «الترك» أو «الكفّ»، وإنّ ما ذكر في كلمات الأصوليين من أنّ معنى ومفاد النهي هو «طلب الترك» أو «طلب الكفّ» ليس صحيحاً؛ لأنّه تفسير للنهي باللازم العقلي له، وهو بحث خارج عن قصدنا لأنّ بحثنا هو في المدلول التصوّري للنهي ومفاده الذي هو نفس «الزجر» و «الإمساك» وعدم الطلب لا الطلب للترك أو الكفّ.

ثمّ إذا كان «الطلب» مفاداً «للأمر» كما ذكرنا ذلك في بحث «الأمر» فكيف يكون مفاداً «للنهي» أيضاً؟

فالنهي ـ إذاً ـ حسب رأي السيّد الشهيد هو «الزجر» وما يرادفه إمّا بنحو المعنى الإسمي كما في مادّة النهي «ن، هـ، ي»، أو بنحو المعنى الحرفي أي النسبة الزجرية والإمساكية كما في هيئة وصيغة «لا تفعل».

دلالة النهي مادّة و صيغة على التحريم

ثمّ إنّ النهي ـ مادّةً وصيغةً ـ يدلّ على كون الحكم الشرعيّ بدرجة «التحريم» كما دلّ الأمر «مادّة» و «صيغة» على الحكم بدرجة «الوجوب».

وبعبارة أخرى: إنّ النهي بمادّته يدلّ على الزجر اللزومي، ويدلّ بصيغته على النسبة الزجرية الناشئة من إرادة لزومية لا يقبل المولى بمخالفتها.

ودليلنا على أنّ «النهي» بمادّته وصيغته يدلّ على التحريم هو التبادر والفهم العرفي العامّ، فإنّ العرف العامّ يدين العبد إذا خالف مولاه فيما ينهاه عنه، ويراه عاصياً ويستحقّ الذمّ والعقاب.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**مادّته نفس كلمة النهي**». أي: «ن، هـ، ي».
- قولهﷺ: «**والمادّة تدلّ على الزجر**». أو الإمساك أو الردع.
- قولهﷺ: «**النسبة الزجرية والإمساكية**». وهذه النسبة هي بين المزجور (أي المكلّف) والمزجور عنه (أي الفعل المنهيّ عنه).
- قولهﷺ: «**الذي هو مجرّد أمر عدمي**». وذلك لأنّ كلّ فعل من أفعال الإنسان حادث، فهو مسبوق بطبيعته بالعدم ومتروك، وطلب ترك المتروك أمر عدميّ.
- قولهﷺ: «**طلب الكفّ عن الفعل الذي هو أمر وجوديّ**». وهو أمر وجوديّ لاشتراط وجود الميل النفسي للمنهيّ عنه ثمّ كفّ النفس عنه.
- قولهﷺ: «**وقد يستدلّ للوجه الثاني**». أي: يستدلّ للقول بأنّ النهي هو «طلب الكفّ» وهذا الاستدلال قائم على إبطال الوجه الأوّل أي القول بأنّ النهي هو «طلب الترك» وإثبات استحالته.
- قولهﷺ: «**بقاءه مقدور**». أي: بقاء ترك الفعل واستمرار هذا الترك، لا إحداث هذا الترك ابتداءً.
- قولهﷺ: «**من حصل منه الترك بدون كفّ**». أي: حصل ترك المكلّف للفعل المنهي عنه رأساً من دون أن يسبق ذلك الترك ميل نفسيّ لذلك الفعل ثمّ

كفّ للنفس عنه، كما في من يترك أكل النجاسات من دون أن يسبق ذلك ميل نفسي عنده لتناولها.

- قولهﷺ: «**متعلّقه الفعل لا الترك**». الظاهر أنّ متعلّق النهي هو الترك لا الفعل، وإنّ هناك خطأً مطبعيّاً في العبارة، فالصحيح «متعلّقه الترك لا الفعل».
- قولهﷺ: «**الحكم بدرجة التحريم**». أي: أنّ النهي يدلّ بمادّته على الزجر اللزومي وبصيغته على النسبة الزجرية الناشئة من إرادة لزومية لا يقبل المولى بمخالفتها.

* * *

وبهذا نختم البحث في الجزء الأوّل من الشرح، ويليه البحث في الجزء الثاني منه الذي نشرع فيه من بحث «احترازية القيود». والحمد لله ربّ العالمين.

مصادر الكتاب

١. **القرآن الكريم**.

٢. **الأمـالي**، الـشيخ أبـو جعفر محمـد بـن الحـسن الطـوسي، تحقيـق قـسم الدراسـات الإسـلامية، مؤسـسة البعثـة، نـشر دار الثقافـة، ط١ ــــ ١٤١٤هـ، قم المقدسة.

٣. **أجود التقريرات** (تقرير بحث الشيخ النائيني رحمه الله)، الـسيد أبـو القاسـم الخوئي، تصحيح السيد حسن المصطفوي.

٤. **الاستبصار**، الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطـوسي، تحقيـق الـسيد حسن الموسوي الخرسان، نشر دار الكتب الإسلامية، طهران.

٥. **تهذيب الأحكام**، الشيخ أبو جعفر محمـد بـن الحـسن الطـوسي، تحقيـق السيد حسن الموسوي الخرسان، نشر دار الكتب الإسلامية، طهران.

٦. **تهذيب الوصول**، الحسن بن يوسف بن المطهر (العلامة الحـلي)، تحقيـق السيد محمـد حـسين الكـشميري، ط ١ ـ ١٤٢١هــ، مؤسـسة الإمـام علي عليه السلام، لندن.

٧. **الخصال**، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن بابويـه (الـصدوق)، تعليـق علي أكبر الغفاري، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلميـة،١٤٠٣هــ، قم المقدسة.

٨. **دروس في علم الأصول**، السيد محمد باقر الصدر، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، ط ٢ ـ ١٤٠٨هـ، مطبعة إسماعيليان، قم.
٩. **سنن ابن ماجة**، محمد بن يزيد (ابن ماجة)، تعليق محمد فؤاد عبدالباقي، نشر دار الفكر، لبنان.
١٠. **صحيح مسلم**، مسلم بن الحجاج القشيري، نشر دار الفكر، لبنان.
١١. **فرائد الأصول**، الشيخ مرتضى الأنصاري، نشر مؤسسة الأعلى للمطبوعات، ط ١ ـ ١٤١١هـ، بيروت ـ لبنان.
١٢. **فوائد الأصول** (تقرير بحث الشيخ النائيني رحمه الله)، الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٤هـ، قم المقدسة.
١٣. **قوانين الأصول**، الميرزا أبو القاسم القمي، طبعة حجرية.
١٤. **الكافي**، ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني، نشر دار الكتب الإسلامية، ط ٣ ـ ١٤٠٥هـ، طهران.
١٥. **كفاية الأصول**، الشيخ محمد كاظم الخراساني، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
١٦. **محاضرات في أصول الفقه** (تقرير بحث السيد الخوئي قدس سره)، الشيخ محمد إسحاق الفياض، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط ١ ـ ١٤١٩هـ.
١٧. **مستدرك الوسائل**، الميرزا حسين النوري الطبرسي، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ٢ ـ ١٤٠٨هـ، قم المقدسة.
١٨. **مصباح الأصول** (تقرير بحث السيد الخوئي قدس سره)، السيد محمد سرور الحسيني البهسودي، نشر مكتبة الداوري، قم ـ إيران.

١٩. **من لا يحضره الفقيه**، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، تعليق علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدسة، ط ٢.

٢٠. **مناهج الأصول**، المولى أحمد النراقي، طبعة حجرية.

٢١. **المنطق**، الشيخ محمد رضا المظفر، نشر مؤسسة إسماعيليان، قم المقدسة.

٢٢. **نهاية الأفكار**، الشيخ ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة.

٢٣. **هداية المسترشدين**، الشيخ محمد تقي الأصفهاني، نشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، طبعة حجرية.

٢٤. **الوافية في أصول الفقه**، عبدالله بن محمد البشروي (الفاضل التوني)، تحقيق السيد محمد حسين الكشميري، نشر مجمع الفكر الإسلامي، ط ١ ـ ١٤١٤هـ، قم المقدسة.

٢٥. **وسائل الشيعة**، الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ٢ ـ ١٤١٤هـ، قم المقدسة.

فهرس الآيات

الآية	رقم الصفحة
﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾	٣٨٠
﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾	٣٦٢
﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾	٥
﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾	٧٠،١٠٣،١٢٨،٢٥٦،٣٦٢
﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾	٥٧
﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾	٦
﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾	٣٦٢
﴿فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾	٣٣
﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾	٣٥٤
﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾	٥
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾	٢٥٦
﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾	٣٨٠
﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾	٢٧، ٣٠، ٣١
﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾	٦٦، ٢٥٦، ٣٧٠
﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾	٥٨
﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾	٥٨،٦١، ٦٦، ١٠٣، ٢٥٦

فهرس الأحاديث

١. الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه... لكيلا تخلو أرض الله من حجّة يكون معه علم يدلّ على صدق مقالته وجواز عدالته ٢٠
٢. أخوك دينك فاحتط لدينك ١٨٥
٣. أنتم أعلم بأمور دنياكم ٨١
٤. إنّ عندنا الجامعة ٨٢
٥. إنّه حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ ٩٦
٦. إنّه لمـّا أثبتنا أنّ لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره ٢١
٧. رفع القلم عن الصبي حتّى يحتلم ٣٨٧
٨. رُفع عن أمّتي ما لا يعلمون ١١١
٩. صحيفة فيها كلّ حلال وحرام، وكلّ شيء يحتاج إليه الناس حتّى الأرش في الخدش ٨٢
١٠. الطواف في البيت صلاة ٢٣٩
١١. عشر ركعات لا يجوز الوهم فيهنّ... فزاد رسول الله ٥٧
١٢. فليعد صلاته ٣٧٥

١٣. القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلاة ٣٥
١٤. كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام ٨٦
١٥. كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنه قذر ٨٦، ١٨٠
١٦. كلّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه نجس ٢١١
١٧. لا تأبروه ٨١
١٨. لا ربا بين الوالد وولده ٢٤٠
١٩. لا صلاة إلاّ بطهور ٢٠٤، ٢٤٠
٢٠. لا يرتمس المُحرم في الماء، ولا الصائم ٣٥، ٥١
٢١. لولا أن أشقَّ على أمّتي لأمرتُهم بالسواك ٣٥٤،٣٥٨
٢٢. ليس بين الرجل وولده ربا ٢٤٠
٢٣. ما من واقعة إلاّ ولله فيها حكم ٨١
٢٤. المسافر ركعتين في الظهر والعصر ٥٨
٢٥. الميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن ٣٥
٢٦. يعيد الصلاة ٣٧٥

فهرس الموضوعات

المقدّمة

أهمّية علم الأصول ٦
تطوّر الفكر الأصولي ٧
١ ـ عصر التأسيس والإبداع ٨
٢ ـ عصر التكامل والنضوج ٩
علم الأصول في عصرنا الحاضر ١١
بين يدي الحلقة الثانية ١١
خصائص الشرح ومنهج العمل ١٤
كلمة شكر وعرفان ١٧

تقديم

المسألة الأولى: ترتّب البحث ١٩
خصائص الدين الإسلامي ٢١
ضرورة الاجتهاد ٢٢
المسألة الثانية: تنويع البحث ٢٣

التمهيد

تعريف علم الأصول ٢٧
معنى التعريف وفائدته ٢٩
١. التعريف المشهور ـ المدرسي ٣٠

إشكالات على التعريف المشهور ٣١
أ. إشكال التمهيد ٣١
جواب الإشكال ٣٢
ب. كون التعريف غير مانع ٣٣
٢. التعريف المختار ٣٤
أضواء على النصّ ٣٧
موضوع علم الأصول وفائدته ٣٨
موضوع علم الأصول ٣٨
موضوعات العلوم ٤٠
موضوع علم الأصول ٤١
١ ـ الموضوع على رأي المتقدّمين ٤٢
إشكالات على رأي المتقدّمين ٤٣
٢ ـ الموضوع على رأي جملة من المتأخّرين ٤٤
٣ ـ الموضوع على رأي السيّد الشهيد ٤٥
أضواء على النصّ ٤٦
فائدة علم الأصول ٤٨
ظهور الحاجة إلى علم الأصول ٥٠
علم الأصول منطق الفقه ٥٢
أضواء على النصّ ٥٣
الحكم الشرعيّ وتقسيمه ٥٥
تعريف الحكم الشرعيّ ٥٦
١ ـ التعريف المشهور بين قدماء الأصوليين ٥٦

٢ ـ التعريف المختار ٥٧
تقسيم الحكم الشرعيّ ٥٨
القسم الأوّل: الأحكام التكليفية ٥٨
القسم الثاني: الأحكام الوضعية ٥٨
أضواء على النصّ ٥٩

مبادئ الحكم التكليفي ٦٠
أسس الأحكام في المجتمعات ٦٢
أوّلاً: تشريع الأحكام في المجتمعات العقلائية ٦٣
١ ـ مرحلة الثبوت ٦٣
٢ ـ مرحلة الإثبات ٦٥
ثانياً: تشريع الحكم الإلهي ٦٥
١. مرحلة الثبوت ٦٥
٢. مرحلة الإثبات ٦٦
مسؤولية المكلّف تجاه الحكم المبرَز ٦٧
١ ـ ملاك «شكر المنعم» وهو الملاك المشهور ٦٧
٢ ـ ملاك المولوية ٦٧
البعث والتحريك ٦٨
مبادئ الحكم التكليفي ٦٨
أضواء على النصّ ٦٩

أقسام الحكم ومبادئه ٧٣
أضواء على النصّ ٧٥

التضادّ بين الأحكام التكليفية ٧٦
اجتماع حكمين تكليفيين ٧٧
أوّلاً: اجتماع نوعين من الأحكام في فعل واحد ٧٧
ثانياً: اجتماع فردين من نوع واحد من الأحكام التكليفية في فعل واحد . ٧٨
الإرادة تقوى ولا تتكرر ٧٨
أضواء على النصّ ٧٩
شمول الحكم الشرعيّ لجميع وقائع الحياة ٨٠
شمول لوقائع الحياة ٨١
أضواء على النصّ ٨٢
الحكم الواقعيّ والحكم الظاهريّ ٨٣
ملاحظات مهمّة ٨٧
أضواء على النصّ ٨٨
الأمارات والأصول ٩٠
أقسام الحكم الظاهريّ ٩٢
الأصل العمليّ المحرز وغير المحرز ٩٥
أضواء على النصّ ٩٦
اجتماع الحكم الواقعيّ والظاهريّ ٩٨
أضواء على النصّ ١٠٠
القضية الحقيقية والقضية الخارجية للأحكام ١٠١
الفرق بين القضايا الحقيقية والخارجية ١٠٢
أحكام الشريعة حقيقية غالباً ١٠٣
أضواء على النصّ ١٠٣

تنويع البحث ١٠٤
تنويع البحث وفهرسة المواضيع ١٠٧
تفصيل في تنويع البحث وفهرسته ١٠٩
نكات مهمّة ١١٠
تقسيم البحث ١١٤
أضواء على النص ١١٥
حجّية القطع ١١٧
خصوصيات القطع ١٢٢
١ ـ خصوصية الكشف الذاتي عن الخارج ١٢٢
٢ ـ خصوصية المحرّكية ١٢٣
٣ ـ خصوصية الحجّية ١٢٤
قضيّتان في حجّية القطع ١٢٦
القضية الأولى: الحجّية والمنجّزية ثابتة للقطع ١٢٧
حدود دائرة حقّ الطاعة ١٣٠
القضية الثانية: عدم انفكاك الحجّية عن القطع ١٣٢
الفرق بين حجّية القطع والظنّ والاحتمال ١٣٢
أضواء على النصّ ١٣٤
معذرية القطع ١٣٧
أضواء على النصّ ١٤١
التجرّي ١٤٣
معنى التجرّي ١٤٤
العقل وإدانة المتجرّي ١٤٤
أضواء على النصّ ١٤٧

العلم الإجمالي.......... ١٤٩
العلم الإجمالي والتفصيلي ١٥١
معنى العلم الإجمالي ١٥١
كيف يجتمع العلم مع الإجمال.......... ١٥٢
التنجيز والترخيص في العلم الإجمالي.......... ١٥٣
التنجيز والترخيص في العلم بالجامع ١٥٣
التنجيز والترخيص في الأطراف على مسلك «قبح العقاب».......... ١٥٤
التنجيز والترخيص في الأطراف على مسلك «حقّ الطاعة» ١٥٤
الإمكان والوقوع.......... ١٥٦
أضواء على النصّ.......... ١٥٧
القطع الطريقي والموضوعي.......... ١٥٨
حجّية القطع الطريقي والموضوعي.......... ١٦٢
القطع الطريقي والموضوعي في آن واحد.......... ١٦٣
أضواء على النصّ.......... ١٦٤
جواز الإسناد إلى المولى.......... ١٦٥
جواز إسناد الحكم إلى المولى.......... ١٦٦
أضواء على النصّ.......... ١٦٧
تلخيص ومقارنة.......... ١٦٨
خصائص مسلك المشهور؛ قبح العقاب بلا بيان ١٦٩
خصائص مسلك الشهيد الصدر؛ حقّ الطاعة.......... ١٦٩
أضواء على النصّ.......... ١٧٠

الأدلّة

تحديد المنهج في الأدلّة والأصول ١٧٣
أضواء على النص ١٧٧
المنهج على مسلك حقّ الطاعة ١٧٨
أصالة الاشتغال وحالات أربع ١٨٢
أضواء على النصّ ١٨٥
فائدة المنجّزية والمعذّرية الشرعية ١٨٧
أ. حالات التنجيز والتعذير بتوسّط القطع ١٨٨
ب. حالات التنجيز والتعذير بتوسّط الحكم الظاهريّ ١٨٨
خلاصة البحث ١٨٩
أضواء على النصّ ١٩٠
المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان ١٩١
مسلك قبح العقاب والحالات الأربع ١٩٣

الأدلّة المحرزة

تمهيد ٢٠١
تقسيم البحث في الأدلّة المحرزة ٢٠١
فهرسة البحث في الأدلّة المحرزة ٢٠٣
قواعد عامّة ٢٠٦
أضواء على النصّ ٢٠٧
الأصل عند الشكّ في الحجّية ٢٠٨
أ ـ البناء على نظرية حقّ الطاعة ٢١٠

ب ـ البناء على نظرية قبح العقاب بلا بيان ٢١١
أضواء على النصّ ٢١٢
مقدار ما يثبت بالأدلّة المحرزة ٢١٣
١ ـ الدليل المحرز القطعيّ ٢١٧
٢ ـ الدليل المحرز الظنّي ٢١٧
مثبتات الأمارات ٢١٧
التلازم بين حجّية المدلول المطابقي والالتزامي ٢٢١
مثبتات الأصول العملية ٢٢٣
خلاصة البحث ٢٢٤
أضواء على النصّ ٢٢٤
تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية ٢٢٦
١ ـ أن يكون المدلول الالتزامي مساوياً للمطابقي ٢٢٨
٢ ـ أن يكون المدلول الالتزامي أعمّ من المطابقي ٢٢٩
ارتباط حجّية المدلول الالتزامي بالمطابقي ٢٢٩
أدلة القائلين بالارتباط ٢٣٠
أضواء على النصّ ٢٣٢
وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي ٢٣٤
تنزيل الأمارة منزلة الكشف التامّ ٢٣٩
أضواء على النصّ ٢٤١
إثبات الدليل لجواز الاسناد ٢٤٤
أضواء على النصّ ٢٤٧
خلاصة الكلام في مقدّمات الأدلّة المحرزة ٢٤٧

الدليل الشرعيّ

١. تحديد دلالات الدليل الشرعي

الدليل الشرعيّ اللفظيّ......٢٥٣
تمهيد......٢٥٣
الظهور التصوّري والظهور التصديقي......٢٥٣
مخطّط البحث في الأدلّة المحرزة......٢٥٥
تحديد دلالات الدليل الشرعيّ اللفظيّ......٢٥٦
تمهيد......٢٥٦
أوّلاً: الظهور التصوّري (الدلالة التصوّرية)......٢٥٧
ثانياً: الظهور التصديقي (الدلالة التصديقية)......٢٥٨
١ ـ الظهور التصديقي الأوّل (الدلالة التصديقية الأولـى)......٢٥٨
٢ ـ الظهور التصديقي الثاني (الدلالة التصديقية الثانية)......٢٥٩
أضواء على النصّ......٢٦٠
الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدّمة......٢٦١
تفسير علاقة السببية بين اللفظ والمعنى......٢٦٥
النظرية الأولى: احتمال السببية الذاتية......٢٦٥
النظرية الثانية: نظرية الوضع والاعتبار......٢٦٦
الاتّجاهات الثلاثة في نظرية الاعتبار......٢٦٦
النظرية الثالثة: التعهّد......٢٦٨
الفرق بين نظريتي الاعتبار و التعهّد......٢٦٩

بطلان نظرية التعهّد.. ٢٦٩
النظرية الرابعة: القرن الأكيد.. ٢٧٠
أضواء على النصّ.. ٢٧٣
الوضع التعييني والتعيّني.. ٢٧٥
الوضع التعيّني بناءً على مسلكي الاعتبار والتعهّد.. ٢٧٧
الوضع التعيّني بناءً على نظرية القرن الأكيد.. ٢٧٨
أضواء على النصّ.. ٢٧٩
توقّف الوضع على تصوّر المعنى.. ٢٨٠
أقسام تصوّر المعنى.. ٢٨٢
أضواء على النصّ.. ٢٨٥
توقّف الوضع على تصوّر اللفظ.. ٢٨٦
أقسام تصوّر اللفظ.. ٢٨٧
أضواء على النصّ.. ٢٨٨
المجاز.. ٢٨٩
المعنى المجازي.. ٢٩١
عدم احتياج المجاز لوضع جديد.. ٢٩٣
الخلاصة.. ٢٩٥
أضواء على النصّ.. ٢٩٥
علامات الحقيقة والمجاز.. ٢٩٧
العلامة الأولى: التبادر.. ٣٠٠
إشكال الدور.. ٣٠٠
أجوبة إشكال الدور.. ٣٠١

الأوّل: العلم ارتكازيّ وفعليّ تفصيلي ٣٠١
الثاني: من يحصل عنده التبادر غير من يعلم بالوضع من التبادر ٣٠٢
الثالث: إنكار الدور ٣٠٣
العلامة الثانية: صحّة الحمل ٣٠٤
العلامة الثالثة: الاطراد ٣٠٧
أضواء على النصّ ٣٠٨
تحويل المجاز إلى حقيقة ٣١٠
حقيقة المجاز ٣١١
١ـ نظرية المجاز اللفظيّ ٣١١
٢ ـ نظرية المجاز العقلي ٣١١
أضواء على النصّ ٣١٢
استعمال اللفظ وإرادة الخاص ٣١٣
حالات استعمال اللفظ ٣١٤
أضواء على النصّ ٣١٦
الاشتراك والترادف ٣١٧
معنى الاشتراك والترادف ٣١٩
الاشتراك والترادف وفق نظريتي الاعتبار والقرن الأكيد ٣١٩
الاشتراك والترادف وفق نظرية التعهّد ٣٢٠
حلّ الإشكال ٣٢١
الجواب الأوّل: تعدّد المتعهّدين ٣٢٢
الجواب الثاني: وحدة المتعهّد ٣٢٢
الجواب الثالث: التعهّد المشروط ٣٢٣
أضواء على النصّ ٣٢٤

تصنيف اللغة..................... ٣٢٦
معنى مادّة الكلمة..................... ٣٢٩
التصنيف..................... ٣٣٠
أوّلاً: الكلمة البسيطة..................... ٣٣٠
ثانياً: الكلمة المركّبة..................... ٣٣٠
ثالثاً: الـهيئة التركيبية..................... ٣٣١
المعاني المستقلّة وغير المستقلّة..................... ٣٣١
النسب ناقصة وتامّة..................... ٣٣٢
المعنى الحرفي والمعنى الاسمي..................... ٣٣٣
الاختلاف بين المعنى الحرفي والاسمي..................... ٣٣٣
أضواء على النصّ..................... ٣٣٥
المقارنة بين الحروف والأسماء الموازية لها..................... ٣٣٧
أضواء على النصّ..................... ٣٣٩
تنوّع المدلول التصديقي..................... ٣٤٠
المدلول التصديقي وفق نظرية الاعتبار والقرن الأكيد..................... ٣٤١
سنخ المدلول التصديقي..................... ٣٤٢
أوّلاً: سنخ المدلول التصديقي الأوّل..................... ٣٤٢
ثانياً: سنخ المدلول التصديقي الثاني..................... ٣٤٣
المدلول التصديقي وفق نظرية التعهّد..................... ٣٤٣
الخلاصة..................... ٣٤٤
أضواء على النصّ..................... ٣٤٤
المقارنة بين الجمل التامّة والناقصة..................... ٣٤٥
الفرق بين الجملة التامّة والناقصة..................... ٣٤٧

التفسير الأوّل: الفرق ناشئ من الوضع مباشرة ٣٤٧
التفسير الثاني: النسبة الاندماجية و غير الاندماجية........ ٣٤٨
أضواء على النصّ........ ٣٤٩
الدلالات الخاصّة والمشتركة ٣٥٠
القسم الأوّل: الدلالات الخاصّة ٣٥١
القسم الثاني: الدلالات العامّة........ ٣٥١
أضواء على النصّ........ ٣٥٢
الأمر والنهي ٣٥٣
الأمر ٣٥٣
دلالة مادة الأمر على الطلب ٣٥٥
معان أخرى لمادّة الأمر........ ٣٥٦
الطلب وجوبي واستحبابي ٣٥٧
دلالة مادّة الأمر على الطلب الوجوبي........ ٣٥٨
أضواء على النصّ........ ٣٥٩

صيغة الأمر........ ٣٦٢
صيغة: إفعل ٣٦٢
الخلط بين المدلول التصوّري والمدلول التصديقي........ ٣٦٤
صيغة فعل الأمر وفق نظرية التعهّد ٣٦٤
أضواء على النصّ........ ٣٦٥

المدلول التصديقي الجدّي لصيغة الأمر........ ٣٦٨
الأوامر المولوية والإرشادية ٣٦٩

دلالة صيغة الأمر على النسبة الإرسالية الوجوبية ٣٧١
أضواء على النصّ ٣٧٢

صيغ أخرى تدلّ على الطلب ٣٧٥
أضواء على النصّ ٣٧٦
دلالات أخرى للأمر ٣٧٨
١. مجيء صيغة فعل الأمر عقيب النهي أو ما يحتمل فيه النهي ٣٨٠
٢. دلالة الأمر بالفعل المؤقّت ٣٨١
٣. دلالة الأمر بالأمر بشيء على الأمر بذلك الشيء ٣٨٤
خلاصة البحث في الأمر ٣٨٦
أضواء على النصّ ٣٨٦
النهي ٣٨٨
تشابه بحث الأمر و النهي ٣٨٩
النهي طلب الكفّ أم طلب الترك؟ ٣٨٩
ترجيح أحد المعـنيين ٣٩٠
مختار السيّد الشهيد ٣٩٢
دلالة النهي مادّة و صيغة على التحريم ٣٩٢
أضواء على النصّ ٣٩٣

* * *

مصادر الكتاب ٣٩٥
فهرس الآيات ٣٩٨
فهرس الأحاديث ٣٩٩
فهرس الموضوعات ٤٠١